الندوة الدولية الرابعة

المقام في الخطاب

أعمال ندوة فكرية

تنسيق وتقديم:

د. بلقاسم مارس



البحث الأول

النموذج التداولي

د. أحمد حيزم

أدرك الدرس اللغوي، غداة انحســـار البنيوية، أنّ الأبنية اللسانية لا تفسّر وحدها اشـــتغال المعنى؛ فدُعيت مكوّنات أخـــرى، خارجية، تتدخّل في إنتاجه. وهي، وإن لم تقطع مع النماذج الســـابقة[1]، فقد ســـعت إلى تكملتها وتجاوزها، طلبا لدراســـة اســـتعمال اللغة باعتبارها ممارسة منتسبة، ســـياقية مظروفة، ذات سلطة في العمل[2]. تلك هي التداولية في ما شـــاع من الدراسات[3]. وهي تسعى إلى بلورة نموذج تأويلي يتدبّر شـــروط الملفوظ وظروفه، أي معرفة العالم، ليهتدي إلى ما لا يظهر صريحا من المعنى[4]. فهي بهذا تعيد الاعتبار إلى السياق وإلى الذات وإلى المخاطَب، أي إلى فعل التذاوت في كلّيته.

---

1 وزّع علماء اللسانيات تاريخ الدرس اللساني إلى أربعة نماذج: النموذج النفساني، النموذج البنيوي، النموذج التداولي والنموذج الإدراكي. مرحلة النموذج النفساني سابقة لدي سوسير، منطلقها «بريال» وخاتمتها «بالي». يثير النموذج النفساني مسألة علاقة اللغة بالفكر في ما يحمل من آثار الفرد الذهنية.هذه الحياة الذهنية يُبَنْيِنها توزيع ثنائي: تصوّر للعلم وإرادة تستطيع أن تفعل في هذا التصوّر. وهو توزيع يعيد إلى الأذهان التمايز القائم بين الإدراك الحسّي لجسد فان وتطلّعات الروح، ويجلو به الكلام نتاجَ نشاطٍ غيرِ واعٍ لفرد واعٍ. هذه المفارقة عالجها بريال باستتباع الكلام لإرادة فردية واعية تفيدها عنده مقولة الجهة(Modality). وخلافا للنموذج الإدراكي الشائع اليوم والذي يجعل الدماغ الإنساني مركزا للنشاط اللغوي، فإنّ الحياة الذهنية هي منشأ النشاط اللغوي، وهو نشاط تحكمه إرادة تهذّب قوة الفكر في السلوك اللغوي لدى الأفراد والمجموعات. هذا النموذج خلافي، ويجوز أن نعتبر علاقة الفكر والشعور باللغة في ما انتهى إليه» بالي» يمثّل تتويجا لهذا النموذج.

النموذج البنيوي هو النموذج الذي انشغل بدراسة الانتظام الخاص باللغة. وقد قام هذا النموذج على قطيعتين: تمثّلت الأولى في النقلة ممّا عُهد من دراسات مقارنية وجّهت غايتها إلى الكيفية التي تظهر تاريخ تطوّر اللغات. أمّا الثانية فتتمثّل في القطع مع البحوث النفسانية للمحدّدات العامة والكونية للغات في علاقتها بالفكر. ويبدو أنّ «فردينان دي سوسير»، بما أتاحت دروسه من وصف آني لنظام اللغة، وبما كان يُدرك في أعماله من تطلّع إلى وضع لسانيات للكلام تقابل لسانيات اللغة، وبما تبلور بعده في أعمال «قريماس» و«راستي» بأثر من قراءة بعدية متأخّرة؛ يجوز عدّه فاتحة لهذه المرحلة والمؤسّس الحقيقي للنموذج البنيوي، وإن لم يتكرّر في نصّه مصطلح «بنية» غير 3 مرّات خلافا لانتظامه مع «كاسيرار» .

تطلّع هذا النموذج في البدايات إلى وضع تصوّر مستقلّ للغة يحكمه نظام علامي مستقلّ وعلاقات تقابلية قارة متجانسة. وهو تصوّر ينصرف عن سلطة النموذج النفساني وعن التحوّلات التاريخية المقارنة، وعن غرهاصات اللسانيات الاجتماعية (A Meillet).

هذا النموذج كرّسه الشكلانيون الروس ثمّ «أندري مارتيني، وسرعان ما ارتبط بأعمال «بارط» و«ألتوسير، وغيرهما من دارسي اللغة والإنتاج الفكري عموما حتّى عُدّ أيقونة الشباب الفرنسي سنة 1968.وبقدر ما حظي به هذا النموذج من الانتشار كان عرضة لنقد شديد لاسيما في ما ظهر من قصوره عن الإفصاح عن ظروف الاشتغال اللغوي وتنويعاته.

أمّا النموذج التداولي والنموذج الإدراكي فهما موضوعا درس هنا.

2 Garric (Nathalie) Calas(Frédéric), Introduction à la pragmatique, Hachette, Paris 2007, p5

3 الدراسات في النشأة الأولى وفي التوسّع متنوّعة وإن كانت لا تغني عن النصوص المؤسّسة.أمّا المراجع العربية فلا نخصّ أحدها بالذكر، ويمكن الإفادة على العموم من القاموس الموسوعي للتداولية.

4 Garric (Nathalie) Calas(Frédéric), Introduction à la pragmatique, Hachette, Paris 2007, p7

لقي هذا التوجّه اعتراضات غير هيّنة. فقد عُدّ مغامرة، ونشأ لدى بعضهم تخوّف صريح على مستقبل لسانيات ما بعد السوسورية.، وذهب إلى أنّ اللسانيات اليوم، ولا سيما الدلالية، هي علم يتطلّع إلى نسق. فهي، إذ تتخلّى عن الضمانات التي كانت توفّرها المنظومة السوسورية، وتقبل على مغامرة التلفّظية[5]، تجد حالها وقد تخلّت عن المصادرات التقليدية التي كانت تنزّلها موضوعا للدرس وهدفا له في آن. وإنّه لعمري ثمن باهض هذا الذي تؤدّيه في غير ما ظفر بأجوبة مقنعة لأسئلة متأكّدة وإن بدت بسيطة[6].

ما التلفّظ؟ ما العناصر التكوينية اللازمة لحدوثه؟ ما العلاقات المنتظمة الثابتة التي تنعقد بين هذه العناصر، أعني الملفوظ والحركات واللهجة والمعايير والواقع[7]؟ هذه التحفّظات لم تعق النموذج الجديد عن التبلور شيئا فشيئا، معتمدا شبكة من قيم المعرفة مثّلت أسس المفاهيم عند التحليل.

يعني التلفّظ فعل الكلام في كلّ وجه من وجوه تحقّقه. وكلّ فعل تلفّظ ينتج ملفوظا. والملفوظ غير الجملة لاستيفاء الجملة شرائطَ نحوية لا تُلزم الملفوظ، ولاقتضاء الملفوظ روابطَ تواصلية تستغني عنها الجملة. ففعل التلفّظ يقتضي تضافر أطرافَ ثلاثة: ظرف الزمان، وظرف المكان، وفواعل التلّفّظ، نعني المتلفّظ والمتلفّظ له. وقد لا تقتضي بعض الملفوظات طرف المتلفّظ له، من قبيل المونولوج والمذكّرات وإن كان ثمّة من يعتدّ بمتلفّظ له افتراضي؛ وربّما تدخّلت فواعل أخرى يقتضي الفهم السليم للخطاب أخذها بعين الاعتبار.

والملفوظ ضروب: مباشر ومحكيّ ومنقول، وهو الذي تختلف فيه زمنية المتلفّظ عن زمنية المتلفّظ له.

وللملفوظ روابط تحيل على مرجعه وذواتم تعيّن الذات التي أنتجته. وهذه الذواتم تتحقّق في كيفية إجراء أقسام الكلام، نعني الإشاريات وتضم الضمائر وأسماء

5 التلفّظية توجّه شاع منذ أمد وبه أخذنا منذ نهاية القرن الماضي، وهو مأثور عن «بينفنيست» وتلامذته ولاسيما « أوريكيوني» من بعد.

6 ,Berrendonner(Alain), Eléments de pragmatique linguistique, Les éditions de minuit, 1981

7 نفسه، ص10.

الإشـــارة، وظروف الزمان والمكان، وكل الأدوات التي لا تتحدد دلالتها إلا بسياق التلفظ في اللغة التي يجري فيها الملفوظ.

وينبغي أن ننبّه إلى أنّ اللسانيات البنويوية، وهي تقرأ النصّ، اعتنت، في مراحلها الأولى على الأقلّ، بالملفوظ دون فعل التلفّظ وســياقه، ثمّ ســعت في مرحلة متأخّرة إلى الاســتدراك والأخذ بمقولة الضغوط الخارجية الفاعلة في النصّ وإن ظلّت ذاهلة عن منزلة الذات فيه. ماذا تقترح التداولية؟

شـــاع تقسيم الكلام إلى إنشاء وخبر، وخُصّت ضروب من الإنشاء بالعمل، بيد أن التداوليـــة ذهبت إلى أنّ كلّ تلفّظ يمتلك بعـــدا إنجازيا حتّى في ما بدا واصفا أو مفاوضا[8]. وكذلك ســلّم الناس زمنا أنّ صاحب اللفظ هو صاحب الاختيار والقرار في مـــا يبني عليه ملفوظه، بيـــد أنّ التداولية زعمت أنّ «المتلفّظ يبني ملفوظه بالنظر إلى ما كان قد سبقه إليه شريكه في التلفّظ وأيضا بالنظر إلى ما يتوقّع منه من كفاءة تأويلية لملفوظه»[9]. وهذا يعني أنّ كلّ تلفّظ هو في البدء تفاعلي في ما يســتأنف أو يصوّب. ويبدو أنّ «الخطاب التفاعلي، أكثر من كونه عبارة داخلية، هو على أشدّ ما يكون من التعقيد، في حركة دائبة لشبكة من الاستراتيجيات، يتطلّع فيها المتلفّظ إلى التعـــالي بخطابه عن كلّ ما يهدّده بالهوان وبخـــس القيمة»[10]. فالآخر هو العيار في مـــا ينتج، و«كلّ تلفّظ يفترض فعل تناظر انعكاســـي إنتاجا وتعرّفا تأويليا»[11]. وهـــذا يعني أنّ اختزال التلفّظ في الحدث الإنتاجي لا غير هو في نهاية الأمر ســوء فهم لتلفّظ ليس له من معنى إلاّ في ازدواجية المقصد دلالة وتأويلا. «فطرفا التلفّظ، الباث والمتقبّـــل، لا يتعاوران الأدوار على التتابع وإنّما هي تنجم عنهما مزامنة لفعل التلفّظ»[12]. ولذلك قيل: «كلّ ملفوظ حواري في أصله»[13].

والتســـمية في هذا الملفوظ، نشـــاط تفاعلي، يجلو وجهة نظر عن الواقع ترسمها مشهدية التلفّظ[14]، أي المقامات والأطر التي تجري فيها الملفوظات.

---

8 Mainguеneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p6

9 نفسه، ص16.

10 نفسه،ص17.

11 Culioli(A), Sur quelques contradictions en linguistique, Communicatins, n 20. Cite par Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p18

12 نفسه، الموطن ذاته.

13 نفسه، ص18.

14 Cervoni(Jean), l'énonciation , Presse Universitare de france, Paris 1987, p42

أمّا الجهة[15] فتعيّن حال المتلفّظ في النشاط التلفّظي، وهي تُدرك في نسيج التفاعل التلفّظي بحيث تقيم الـذات كينونتها عبر الصورة التي تُعرض عن أطراف التلفّظ[16]. وتعني أثر درجة انخراط المتلفّظ في مضمون ملفوظه.

والتداولية، تعمل على النقلة من المشـترك إلى الخاص. وإذا ما كان المشـترك هو وحـدة الواقع الذي يقبـل التأويل، فإنّ هذا التأويل لا يغـدو ممكنا إلاّ بالنظر إلى الخاص[17]. ويمكن القول إجمالا بأنّ الإشاريات وأفعال الكلام هي ما يسمح بتكملة الثغرات في الخطاب وإظهار ما يتخفّى فيه من معلومات متأكّدة لتحقّق التواصل.

هذه المفاهيم توزّعتها عند الدرس مباحث يمكن إجمالها في مسـألة الإشـاريات ومسـألة المضامين المضمرة/ الضمنية وفي أفعال الـكلام. ومكوّنات هذه المباحث التداولية متغيّرة، وجهازها الاصطلاحي ثريّ، وهي توفّر مسالك إلى أطراف التلفّظ وآثاره. فهي الشـرط في إدراك المعنى باعتبارها تسـمح بحدّ علاقة المتلفّظ بملفوظه وعلاقته بمخاطبه[18].

الإشاريات:

الإشاريات مفهوم نحوي أجرته اللسـانيات، ويُسمّى أيضا التعيين. وقد استعير المصطلـح اللاتيـني[19] من اللغـة اليونانية للإشـارة والإحالة المرجعيـة. وهو يفيد التخصيـص، ويدلّ في الحدّ اللغوي الأوّلي على كيفية في ربط مقطع لغوي بمرجعه. وقد اسـتأثر التعيين بإقبال الدارسين عليه والتوسّـع فيه تنظيرا وإجراءً في النصوص التي حظيت بالتحليل التداولي[20]، ولا سيما في المرحلة الأولى من التأليف في المسألة، نعني الثمانينيات من القرن الماضي. ويجوز التمثّل في هذا بكتاب «أوركيوني»[21]. فقد توسّـعت في ما ألمح إليه بينفنيست[22] في مقال استعارته عنوانا لكتابها هذا، ومحّضته لتقصّي منزلة الذات في الخطاب.

15 modalité
16 نفسه، 63.
17 نفسه، ص69.
18 Garric (Nathalie) Calas(Frédéric), Introduction à la pragmatique, Hachette37
19 Deixis
20 محمد معزّ جعفورة، أبو تمام وتجربة البحث عن الذات، الدار التونسية للكتاب، ص51.
21 .Orecchionni (c.k), l'énonciation, De la subjectivité dans le langage, Armand Colin, Paris, 1980
22 .Benveniste (Emile), problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1966

والمعيّنـــات هي العلامات الـــتي تعكس فعل التلفّظ وتحيل عليـــه[23] وتتحقّق في وحدات لسانية تحيل على مقام التلفّظ. وهي أصناف[24]: معيّنات الشخص والزمان والمكان، نعني ما يجري به الاســـتعمال من مشيرات وضمائر ومبهمات[25]، وسائر ما يحدّد المكان والزمان والقيمة. وهي أمارة الالتزام بالواقع الظاهر وضمان له، تســـمح بتقصّي علاقات العلامات بالواقع، فهي انعكاس له[26]. لكن المعيّنات تخيّل المرجع[27] أيضا.

والانعكاس التلفّظي هو الذي يرسم فعل الكلام، وهو الذي يقيّم ذاته بالنظر إلى سياقه، وهو الذي يسمح لمفهوم الإنجازية بالتحقّق خطابا[28]. وهو يجلو، في أي محلّ كان، الحركة النفسانية التي توجّه التلفّظ.

والتعيـــين هو كلّ ما يشـــير إلى الذات في العملية التواصلية، ويعســـر حصره أو اختزاله في مستوى من مستويات التلفّظ، فليس ثمّة من حدث تلفّظي إلاّ وهو يتفرّع من الذات ويصبو إلى إعلانها، ولذلك عُدّت الذاتية في الخطاب النقطة التي تتعدّل في تضاعيفها تصاريف التلفّظ، والنواة الناظمة لنجوم المعنى[29].

ما الإحالة؟ ما عمـــل الضمائر؟ ما منزلة الزمن ومنزلة التراكيب من الذات ومن الكون المصوَّر؟

الجواب عن هذه الأسئلة مناســـب لخصائص التجربة اللغوية، ولا تتيسّر البرهنة عليه إلاّ في وصف أنحاء اشتغالها في مدوّنة خاصة.

الإحالة الشخصية عبر المتكلّم المفرد والمخاطب هي التي تُرسي في علاقة التبادل، الإطار التلفّظي لفعل التلفّظ. مَن المتكلّم؟ وإلى من يوجّه الخطاب؟

---

23 Cervoni(Jean), l'énonciation , Presse Universitaire de France, Paris 1987, p27

24 يُنظر في دقائق المسألة في مؤلّفات محمد المعزّ جعفورة في عنترة وأبي تمام والخنساء والنابغة الذبياني وغيرها من الأعمال الرائدة في هذا الباب.

25 Embrayeurs

26 .112/Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p113

27 .Ibid. , p115

28 .Ibid. , p144

29 .Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p6

يبدو أنّ هذا الكتاب كفيل ببيان أبعاد المسألة.فقد توزّعه الاهتمام بالإطار التلفّظي في القسم الأوّل (Le cadre énonciatif et l'univers du discours) ثمّ النظر في الانعكاس ونجوم الفعل القولي (La réflexisivité et l'émergence illocutoire.) وأفرد القسم الثالث للمعنى والسياق (Sens et contexte) .

والكلمات هي غير الأشياء، والكلام لا ينتج غير وهم تلفّظي أو وهم مرجعي[30]. وإذا ما لم يكن الواقع محلّ مفاوضة فإنّ تمثيله[31] متفاوت تفاوتا دقيقا[32].

والضمائر، في ما رأى «بنفنيســـت»، معيّنات تصل الخطاب بالعالم، فبواسطتها يُعاد تشـــكيل العالم. وهكذا تنفتح إشـــكالية التلفّظ على مسألة أفعال الكلام، أو بحث التلفّظ على التداولية[33]. «تُحقّق عملية التعيين هذه فعل انغراس في الواقع متغيّر بحسب الحضور التذاوتي، كما يحقّق انتسابا إلى عالم معيّن»[34] .

والإطار التلفّظي هو الفضاء الذي يتّســـم فيه الخطاب بانغراسه في زمن المتلفّظ وزمانه ولاسيما شخصه انغماس المرساة في القاع[35]، تجلوه معيّنات الشخص والزمان والمكان.

فأمّـــا الذاتية في صياغة الزمن، فقد وقع التطـــرّق إلى أثر الزمن في الخطاب وإلى صـــورة الذات منه[36]: هل اختيار زمن دون غـــيره يخلّف أثرا ناجعا في منزلة الذات، صاحبة الخطاب؟[37].

يســـقط اختيار زمن الفعل على فضاء الخطاب عالمـــا تواصليا: هو العالم الذي تتحقّـــق فيه، حاضرة غائبة، وفي كلّ درجات هـــذا وذاك، صورة الذات المتلفّظة[38]. ولكـــن هذه القيم ســـرعان ما تتخفّى مـــتى لم يقع فحص الأدوات اللســـانية التي تشدّها[39].

والـــكلام هو الفضاء الـــذي تتحقّق فيه الذات[40]، ولكنّـــه فضاء متنوّع في واقع الإنجاز، وهو خاضع لقوانين مختلفة. ويجدر أن يقع إظهار المشهد الذي تتشكّل فيه الذات حتّى يتســـنّى إدراك الصورة التي تعكسها الذات المخاطبة والمقام الذي يحصل

30 Greimas /Courtés sémiotique, HU , 120

31 غير خفي انّ وظيفة التمثيل مدعاة إلى خلاف بعيد.

32 .Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p10

33 نفسه، ص34/33.

34 .Pierre Boudon, Le réseau du sens, une approche monadologique pour la compréhension du discours, , éd Peter Lang, 1999, P33

35 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p90

36 -يمكن التنبيه على سبيل التمثيل إلى مراجع مفيدة في هذه المسائل:

]...E Benveniste, PLG, 1966, pp237 / H Weinrich , Le temps, Le Seuil, Paris, 1973 [

37 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p36

38 ,Jacques Moeschler Anaphore et deixis temporelles : sémantique et pragmatique de la référence temporelle

https://www.researchgate.net/publication/265935262

39 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p68.

40 Jeanne-Marie Barbéris , Les déictiques spatiaux dans la narration romanesque : cotexte, contexte et empathie

فيــه التعرّف. عندها، وفي إطار معيّن، تبــدو الملفوظات بمنزلة الأفعال[41]. تلك هي الكفاءة الانعكاسية للتلفّظ.

هل من منطق في الإشاريات؟

من المفيد أن نلاحظ كيف تتوزّع المبهمات على ســياق سردي أو وصفي، وأن نثمّن تجمّعها في ثنائية خبر/خطاب وقد كان العيار فيها زمانيا[42].

تكشف الإشــاريات الحركة النفســانية للملفوظات، نعني تلك التي توجّه معنى الملفوظ. هذه الكفاءة هي التي تسكنها باعتبارها مكيّفا[43].

كيف تنتظم التراكيبُ كونَ الخطاب؟

إنّ النجاعــة التلفّظيــة[44] تظهر في محلّ راق من التنظيــم التركيبي، إذ هي لا تنبّه إلى الانســجام الداخلي[45] للملفوظات فحسب وإنّما إلى تسلسلها أيضا[46]. وقد أثر عن جيوم أنّ «الكلام ليس هو الذكيّ وإنّما الرهان في كيفية اســتعماله». وقد سلّم الدرس منذ زمن بأنّ التراكيب حاملة لدلالة؛ وإنّما الرهان في طرائق كشفها[47]. لذلك اقترحت «جوبير» سلسلة من الخطوات المنهجية يمكن إجمالها في:

- تعيين التراكب بين الدلالي والتداولي.
- التعرّف، في مضان العناصر الدالة، على مولّدات المعنى.
- إدراك مــا يمتلك الأثر الأدبي، أكثر من أيّ خطــاب آخر، من كفاءة في توفير سياقه الخاص على نحو تكاد تنحسر له نتوءات المعايير الخارج لسانية[48].

تلك هي مجملة مسألة الإشاريات. أمّا أفعال الكلام فتوجد في الملفوظاتعلامات ضرورية وكافية تدلّ عليها .

41 نفسه، ص89. Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p89
42 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p96
43 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p97
44 pertinence
45 cohésion
46 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p93
47 انظر في مسألة التراكيب والدلالة أعمال» جويل تامين « عن الاستعارة عند «روبيس بيار» و« سان جوست»؛ وانظر أحمد الحيزم في فنّ الشعر ورهان اللغة، وإن كانت المنطلقات أسلوبية، .
48 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p89

ما الاستراتيجيات الكفيلة بهذا[49]؟ إنّ الفعل التلفّظي[50]، وهو مدعو إلى أن يتجاوز قوانينه/سننه، يولد كلّ مرة من خطاب ومن مقام تلفّظ خاص يحمله باعتباره الأصل والغاية[51].

2- أفعال الكلام:

تقوم مسألة أفعال الكلام على الزعم بأنّ الكلام عمل وتغيير، تلك وظيفته. وإنجازية العبارة مرتهنة بحياتها التلفّظية. وكلّ ملفوظ، ساعة يصف، يهدف في الآن ذاته إلى إنجاز فعل[52]. قيل قديما إنّ الشعر وصف إلاّ أقلّه. فهل نزعم اليوم أنّ الكلام فعل: كثيرَه وقليله.

الفعل حدث ينجزه فاعل. فهو ذو قيمة إنجازية حادثة. لكنّ «ما يميّز القيمة التلفّظية للملفوظ من بين سائر كفاءاته الدلالية هي أنّها ترتدّ إلى مواضعات استعمال مندرجة في اللغة تحت عنوان الأفعال الإنجازية. وهذا يعني أنّ الدلالة ثابتة لا علاقة لها بالآثار الحادثة المتغيّرة وغير المتوقّعة التي يمكن أن يحدثها الملفوظ»[53]. وعلى خلاف ذلك زعم أوستين أنّ القول محمول بمقصد التأثير، فهو يحدث أثرا في المشاعر والأفكار والأفعال لدى السامعين. وقد اصطلح عليه بالفعل الناتج عن القول[54]. هذا الزعم لم يسلم من التحفّظ :

أ - لكلّ ملفوظ وظيفة دلالية تتمثّل في المساعدة على تحقيق بعض الأنماط من الأفعال التواضعية التي تصنع حقوق أطراف التلفّظ وواجباتهم، نسمّيها الفعل التلفّظي.

---

49 ibid., 1990, p122.

50 illocutoire

51 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p123.

52 ibid., p 87/88

53 Berrendonner(Alain), Eléments de pragmatique linguistique, Les éditions de minuit, 1981, p 15

54 «Dire quelque chose provoquera souvent certains effets sur les sentiments, sur les pensées, les actes de l'auditoire ou de celui qui parle, ou d'autres personneencore .Et l'on peut parler dans le dessein, l'intention ou le propos de susciter des effets .Nous appelons un tel acte perlocutoire».Austin, Quand dire, c est faire, p 114..

ب - هــذه القيمة التلفّظية، لا يمكن أن تتولّد مـــن دلالات أوّلية غير تلفّظية، ممثّلة للملفوظ؛ بل هي على النقيض من ذلك ملازم عضوي لدلالته اللسانية الأوّلية[55].

ولذلك ذهب «دوكرو» إلى أنّ «التحويل المشــروع»[56] الذي يحدّ الفعل التلفّظي ينبغي أن يكون أثرا أوّليا غير متولّد من التلفّظ. وهذا يعني أنّ القيمة التلفّظية للعبارة ينبغـــي أن لا تتولّد من «دلالة» الملفـــوظ، وهي دلالة يمكن أن تُصاغ في معزل عن هذه القيمة. ولذلك أكّد أنّه لا وجود في الملفوظ لمعنى الاستفهام أو الأمر أو الوعد بما يســـمح عند استعماله بإفادة الســـؤال أو الأمر أو الوعد؛ بل على نقيض ذلك، «يحمل كلّ وصف دلالي لملفوظ، حملا ملازما، عنصر الإشـــارة إلى الفعل المشـــروع الذي ينجزه المستعمل»[57].

هذه النظرية تزعم دحض تصوّر آخر يسمّيه «ريكاناتي» تمثيليا. فهو يزعم أنّ:

- الوظيفـــة الدلالية الأوّلية لملفوظ تكون عمومـــا التمثيل (الوصف، الملاحظة، الإحالـــة) «لحال» أو واقع إحالي، وهذا يعني أنّ اللغة، النظام العلامي، لا يعدو أن يكون تمثيلا لواقع.

- في حالـــة «أن تقول هو أن تفعل» تكون قيمـــة الفعل الذي يحصّله الملفوظ متفرّعة من دلالته التمثيلية الأوّلية، وهي قيمة تداولية مصوَّرة، بلاغية وليســـت من شهادات الدلالة اللسانية الصرفة[58].

لكن نظرية أفعال الكلام استمرّت منتسبة إلى «أوستين» رغم هذه التحفّظات. كان أوســـتين قد ألقى في البداية سلسلة من المحاضرات (12) في جامعة «هارفارد» سنة 1955 ثمّ طُبعت تحت عنوان «كيف تصنع أشياء بالكلمات؟»[59] سنة 1962. لم يكن فيلســـوف «أكسفورد» يشـــعر بالرضا إزاء التســـرّع الذي كانت تعالج بها الفلســـفة الأمريكية المسائل الكبرى، لذلك سعى، في معالجة الأمر، إلى أن يهتدي

---

55 Berrendonner(Alain), 1981, p 77

56 الفعل المشروع هو ما يحقق تحويلا في العلاقات الشرعية التي تقوم بين الأطراف المعنية بالفعل بحيث استعاض عن الفعل بملفوظ يمتلك نجاعة في الإنتاج المباشر لنتيجة معيّنة.

57 .80/Ducrot(o) , Dire et ne pas dire, Paris, Herrman, ;p79

58 Berrendonner(Alain), Eléments de pragmatique linguistique, Les éditions de minuit, 1981, p78

59 ?How to do Things with Words

باللغة اليومية. بدت الظاهرتية اللسانية مجموعة من الأدوات تهدف إلى الإفادة من كلّ الاستعمالات المظروفة للغة.

في هذه المحاضرات، حاول المؤلّف أن يدرس اللغة لذاتها وأن يرسم مسالك ظاهرتية لسانية. كانت الملفوظات تؤخذ على أنّها ملاحظات/تصريحات (صادقة أو كاذبة) لكنّها لا تصنع شيئا. بيد انّ بعض العبارات مثل الاعتذار أو الوعد أو إعلان الزواج... هي عبارات لا تصرّح وإنّما هي تفعل. (القول عملٌ). هذه العبارات أسماها «أوستين» عباراتٍ إنجازيةً. بين العبارات التصريحات والعبارات الإنجازية توجد كتيبة الملفوظات الهجينة تتوسّط قطبي أفعال الكلام، أي ملاحظات/تصريحات من جهة،والعبارات الإنجازية من جهة أخرى.على هذا النحو سمح التأكيد على فعل الكلام بالتعرّف تدريجيا على عناصره الثلاثة: وهي إنتاج الأصوات حسب قواعد النحو والمعنى[60]، الأثر الناتج عن الكلام[61]، وما يحدث بالنظر إلى القيمة التواضعية لما قيل[62].

لقد ظلّ ما وضع أوستين من تصنيف وتميز في وضع مؤقّت غير نهائي، وذلك هو ما دأب عليه في بحوثه من الدقّة والفحص الثاقب والتمثيل الواضح. ولم ينته الكتاب إلى مستخلصات، بل هو على خلاف ذلك فتح في البحث مسالك ممكنة بتعدّد المنطلقات.

ما المنزلة التي يجوز ان نخصّ بها «أوستين» في الدرس التداولي؟ ليس من المبالغة أن يزعم الدارس أنّ «أوستين»، هو الأب الشرعي للتداولية[63] وإن كانت أعماله قد تنوسيت أو كادت، عدا جماعة الفلسفة التحليلية في فرنسا ولاسيما «فرنسوا ريكاناتي» وبعض الدارسين في الولايات المتحدة الأمريكية، وقليلون هم الذين اهتمّوا على الحقيقة بكتاباته. ويبدو أنّ تأثيرات أوستين اليوم تكاد تنحصر في فلسفة المعرفة. أمّا في فلسفة اللغة فقد سقط من الذكر أو كاد على شيوع نظرية أفعال الكلام. وأيّا كان الأمر، فلا يجوز أن نغفل عمّا في الإعراض عن ثنائية الملفوظات

60 La locution.
61 la perlocution.
62 La Pillocuttion.
63 Sandra Laugier, « Acte de langage ou pragmatique ? », Revue de métaphysique etde morale 2004/2 (n° 42), p. 279-303.
ونعتمد المقال المذكور مرجعا رئيسا في هذا العرض.

التصريحيـــة والملفوظات الإنجازية من تحوّل يتجاوز إطار الدرس اللغوي. ويبدو الأمر بعيد المدى، بل هو يفجّر الإطار التقليدي في حدّ «الحقيقة» عندما نراجع اكتشافه لحدّ المعنى وما أحدث من نقلة في مفهوم الكلام بالنظر إلى الفعل بالقول.

لقد شـــاعت نظرية أفعال الكلام في عديد الدراســـات وتداولتها حقول مختلفة في اللســـانيات والأدب، وهي نظرية لا يمكن عزلها عن أعمال أخرى لأوســـتين في «الحقيقة» و«الإيهام» و«الاعتذار».[64]، وهي أعمال كان ينسبها إلى «فينيمونولوجيا اللســـانيات». في هذه الأعمال تهجّم على «تمثيلية» الفلســـفة التحليلية وقد نعتها «الوهـــم الواصف»، لزعمها أوّل ما تزعـــم أنّ أولى وظائف الملفوظات هي وصف الواقع. هذه التمثيلية فصل فيها القول «فريج» و«روسّـــيل» و«فيتجنشـــتاين» في بداياتـــه[65] هـــذا البعد في المقصد القولي يفصح عنه «فيتجنشـــتاين» في اســـتعمال «أوجدن» و«ريتشاردز». فليس المعنى مجرّد المقول التصريحي وإنّما هو كلّ ما يستتبع الـــكلام. فكلمة «الخير» لا تكون واصفـــة لأنّها لا تحيل إلى أيّ معطى تجريبي وإنّما هـــي انفعالية محضة، لا تفصـــح إلاّ عن موقفنا إزاء ما نســـمّيه خيرا. وذلك أيضا شـــأن كلمة «جميل». تقوم هذه النظرية على وظيفتين متنافستين في اللغة: الوظيفة الرمزية والوظيفة الانفعالية[66]. الوظيفة الرمزية واصفة والوظيفة الانفعالية تمثّل استعمالا للكلمات للتعبير عن مشـــاعر أو إثارة مواقف. وهذا يعني أنّ الكلام لا يُســـتعمل فحســـب في بعده الإدراكي، أي في ما يقول، ولكن أيضا في ما يروم أن يقول، أي مقصَد المعنى. وهذا يمثّل إعادة اعتبار لغير الإدراكي، أو ما لا معنى له، بيد أنّه يظهر أنّ اللسانيات ظلّت معيارية تروم أن توضّح الدلالة في كلّ أبعادها[67].

تبدو نظرية «أوســـتين» في أفعال الكلام، بعيدة عن هذه المقاربة الانفعالية، بل هي تروم أن تقطع معها. فالإنجازي عنده لا يصف وضعا تجريبيا وهو لا يفصح عن حال انفعالي أو تأثيري على الآخر. وإنّما هو منشغل بفعل الكلام في كلّيته، باعتبار الفعـــل مصاحبا لازما للكلام. فما كان يحدث من ميز لغير الإدراكي باعتباره قيمة انفعاليـــة، هـــو من أصل الكلام. فنظريته لا تعيد الاعتبـــار إلى ما لا معنى له، وإنّما

64 « La vérité », « Feindre », et les « Excuses ».[نفسه، ص280]

65 Frege, Russell et Wittgenstein.[نفسه، ص 280.]

66 نفسه، ص281.

67 نفسه، ص282.

توسّع مداه وتحوّله ممّا لا معنى له إلى ما يجزم بعمل. يتمثّل الوهم الواصف في التسليم بأنّ الجمــل تصف أحوالا وأنّ وظيفة الكلام الأولى هي وصفها. ولكن واقع الكثير مــن العبــارات يظهر أنّ الأمر غير هذا وإن كان النمــوذج التمثيلي يحجب الأمر. فالإنجازيات ليست ملفوظات واصفةً، أو تعجّبية أو تفصح عن مشاعر وانفعالات، وإنّما هي أفعال[68]. كان على «أوســتين» أن يظهر أنّ الكلام له وظيفة أخرى غير الوصف حتى في ما بدا معهودا من التراكيب. فالخاصة الرئيسة لها أنّ التلفّظ بها يعني إنجاز الفعل. فعندما تقول «أضع الحجر الأســاس لهذا المعمار» فأنت قد وضعت الحجر الأساس وأنجزت الفعل. وكذلك الشأن في التصريح بالزواج...

كانت اللســانيات الدلالية لدى «فريج» و«فيتجنشتاين» تحدّ المعنى بالنظر إلى شــروط تصديقه، لكن «أوســتين» راجع النظر في ثنائية المعنى ومقتضاه أو شروط تصديقــه (صــدق/كذب). هو لم يلغ مقولة الحقيقة ولكنّــه قطعها عن المعنى وعن واقع الحال ليقطع مــع الوصف والتمثيل لصالح ثنائية الفعل/ القيمة[69]. فالإنجازيات ملفوظات تفعل وليست ملفوظات تصف أو تعبّر عن انفعالات[70].

عن هذا التحليل ترتّبت نتائج عديدة:

- فعل الخطاب هو مطلب التحليل.
- التصريح أو الوصف... لا يعدوان أن يكونا طرفين من ضمن أطراف عديدة في الخطاب، لا يملكان منزلة متميّزة.
- الحقيقة /الخطأ لا تعيّن علاقات أو صفات وإنّما أبعاد قيمة.
- نظريــة الدلالــة، باعتبارها تشــمل المعنى والمرجــع، في حاجــة إلى التهذيب والمراجعة.

ما يشــغل «أوســتين» هو فعل الخطاب الشــامل في مقام الخطاب الشامل[71]. وهذا يعني أنّ الفعل ليس مكمّلا للقول، وأن ليس ثمّة من ثنائية [إنجازي/ إشــاري]

68 نفسه، ص283

69 نفسه، ص284/283.

70 نفسه، 284.

71 Sandra Laugier, « Acte de langage ou pragmatique ? »p 285. « L'acte de discours intégral dans la situation intégrale de discours. »

أو [إيحائي/ تلفّظـــي][72]، وكلّ خطاب ذو أطراف ثلاثة: تلفّظ، تلافظ، وتعبيرية[73]. الكلام بأسره هو الذي غدا إنجازيا في غير ميز للفعل عن المضمون.

إنّ اكتشاف الإنجازي هو الذي يجلو طبائع كلّ ملفوظاتنا.، ولكن على غير نحو «ســيرل»[74]. فالملفوظات التقريرية عنده هي ســبب البلاء الذي أصاب الملفوظات الإنجازية، ومن شأن هذا أن يعصف بثنائية {انجازي: موفق – غير موفق/ {تقريري: صدق – كذب. كان على أوســتين، وهو يعترض على ثنائية الصدق والكذب أن يزحـــزح هذه المقولة عن موضوع رهان علاقة الملفوظات بالأشــياء. فالصدق ليس حكم قيمة في ذات الشيء وإنّما هو تقدير عن حظّ الإنجاز من التوفيق. ذلك وجه الطرافة في نظريته[75].

ولعلّ ملفوظات الاعتذار، في ظلّ غياب نظرية عامة في التلفّظ، هي التي تعلّمنا مـــا الفعل أو ما العمـــل؟ أن تغدوَ هذه الملفوظات إنجازيـــة، صدفةً، أو غصبا، أو من قبيل الســـهو... فهذا يكشف هشاشـــة العمل الإنساني وتبعيته للعالم ومشاغل الفكر[76]. بل إنّ تنوّع ملفوظات الاعتذار يظهر اســـتحالة وضع نظرية عامة فيها لما يعتورهـــا من دقائق المبرّرات. الفعل/ العمل هو مـــا ينبغي صياغة الاعتذار له، لأنّه هـــو الذي لا يُنجز على وجه الدقّة المرجـــوة، ولا يصاحبه التوفيق في جميع أحواله. هذه الملفوظات هي التي تربط الأفعال بالكلام وهي تظهر عمق الوهم في تبرير هذه بتلك. ليس الفعل بالضرورة حركات ننجزها بأجســـامنا أو تؤدّيها عنّا ألسنتنا. وهو ليس غيابا للوعي أو المقصد. إن لبّ المحصّل أن الاعتذار اعتراف بانحســـار السلطة على الأفعال والكلمات[77].

ليس فعل شـــيء على ســـبيل الخطإ هو من قبيل الفعل على سبيل السهو، وإن شاع الخلط بينهما. ليس الفعل الإرادي من جنس غير الإرادي. ثمّ إنّ الاعتذار ليس واحـــدا في ما نرتكب مـــن باب العادة وفي القتل على وجه الخطأ. فلكلّ ملفوظات

---

72 « Ibid , « Tout acte de discoursauthentique est à la fois acte locutionnaire et acte illocutionnaire

73 «Ibid, «On a donc dans chaque énoncé ces trois dimensions, locutionnaire, perlocutionnaire, illocutionnaire

74 نفسه، ص293. وقد توجّه «سيؤل» إلى مراجعة نظرية أوستين فقسّم الأفعال الإنجازية إلى مباشرة، وهي التقريرية التي تطابق القول حرفيا،وقسّمها إلى مخبِرات ومُلزِمات وموجّهات ومُعبِّرات ومُعلِنات ؛ وأفعال غير مباشرة، وهي التي فتحت مسالك البحث في الضمنيات والاستراتيجيات التلميحية، ولعلّها تمثّل لبّ العبارة الأدبية.

75 نفسه، ص293.

76 نفسه، ص295.

77 نفسه،ص297/296.

اعتذار، آفاق في الأفعال الممكنة، تتخطّى إلى غير المقبول متى عدوتها. ليس وطأك حلزونا وأنت تسير من قبيل وطأ رضيع[78]. فهل القول فعل؟ في الملفوظات الإنجازية، هـــل يتعلّق الأمر بفعل؟ وأيّ فعل؟ متى اعتبرنا ظـــروف القول ونتائجه، أو عددناه نتاج المقصد؟ هذا رأي «ســيرل» عندما يحدّ الفعل بالمقصدية التي تصاحب إنجازه، فهي غير سابقة له[79]. كان أوستين يعترض على هذا الفهم. فالوعد عنده لا يعدو أن يكون وصفا لحالة داخلية، فمتى لم يقع إنجازها فإنّ ذلك من قبيل الخطإ. فأن نزعم أنّ الإنجـــازي يفصح عن مقصد هو أن نفتـــح باب التأويل على مصراعيه. فالوعد وفعـــل الكلام معرّضان للفشـــل، وليس فعل الكلام ملزمـــا البتّة بالمعنى الأخلاقي للالتزام، وليس ثمّة في الكلام ما يحملني على الوفاء لوعدي، ولذلك جُعل الاعتذار عنـــد تعذّر الوفاء. ولذلك لاحظ «دوكـــرو» أنّ الفرق بين الإنجازي والتقريري عند أوستين ليس جسيما[80].

والحقيقـــة أنّ نظريـــة افعال الكلام تعرض تخييرا غير مغر، بـــين تصوّرين: الأوّل غير نقدي يســـلّم للكلام بسلطة مباشرة، سلطة الذات المتكلمة ؛ والثاني ينحلّ له فعل الكلام في شـــروط نجاعته ومحدّداتهـــا. ويمكن في هذه الحال النظر في انتقادات «ســـباربير» و«ويلصون»[81] وإن كانت تعتمد منطلقات أخرى. كان أوســـتين، في نصوصه الفلســـفية، هو أوّل من أدان وهم قدســـية الكلام والوهم الوصفي. فهو، وخلافـــا لما ذهب إليـــه كثيرون ممّن اتّهموه بتقديس الكلام على حســـاب الظروف الاجتماعيـــة لاســـتعماله، ثمّة عنده، حـــرص على تجريد الـــكلام والفعل معا، من القدسية.

ليســـت ظروف الحقيقة أو التوفيق في الإنجازي من التلفّظ فحســـب، ففي تلك الحالة تكون عندها قداســـة، أو اكتساب ســـلطة سحرية للكلمات تقود نحو المرتبة الأخلاقيـــة؛ ولكنّهما، نعـــني الحقيقة والتوفيق، من حيثيـــات التلفّظ وتبعاتها في ما يُســـمّى بالسياق المؤسّساتي والظروف الاجتماعية للخطاب[82]. ولكن تظلّ الصعوبة

78 نفسه،ص298.
79 نفسه،ص 299.
80 نفسه، ص300.
81 Sperber -Wilson
82 نفسه،ص301.

قائمة في ثنائية كلام/ فعل لاسيما أن الكلام العادي هو منطلق تأمّلاته. والواقع أنّ أوستين قد نبّه إلى مسألة إلاّ أنّه لم يعالجها، ولم يحسم في نسبة الكلام والأفعال إلى صاحبها. هذا البعد السلبي هو الأمر الغائب عن الانتباه في الكلام العادي. لسنا سادة كلامنا وإنّما نحن ضحايا التعبيرات وعبيدها[83].

3 - الكلام عمل تفاعلي:

تعود هذه المسألة إلى فلسفة اللغة ومنزلة الكلام في العمران البشري. فالجملة، تنتسب إلى بنية نظرية مجرّدة مستقلّة وقابلة للوصف النحوي والتركيبي، أمّا الملفوظ فممارسة لسانية واجتماعية مرتهنة بالنشاط الذي ينتجه، وهو شاهد عليه في الآن ذاته[84]. والخطاب نسق من الكلام المتضافر منتسب إلى ذات وظرف (أنا- الآن- هنا)، يفترض نشاط قارئ»[85]. وهو في البدء وفي الآخر، حدث تفاعلي مظروف، وجلّ الدارسين يتوافقون على هذا[86]. ولذلك فإنّه «ليس ثابتا أينما انتقل في السياقات المختلفة وإنّما هو عرضة لتأويلات شتّى تختلف باختلاف سياق التقبّل»[87]. وهذا يعني أنّ حدث القراءة فعل تلفّظي شريك لحدث الإنتاج، وأنّ « كلّ أثر يستدعي صنفا من القرّاء يستشرف تفاعلهم ويستبقه. هذا الاستباق هو الذي يحدّد جماع التلفّظ إن استجابة للانتظار أو تخييبا أو مفاجأة»[88]. هذا الشريك وُضع له مصطلح القارئ المتعاون. أمّا نشاطه التعاوني «فلا يتعلّق بمقاصد المؤلّف وإنّما بما يعرض النصّ من معيّنات تفصح عن التعليمات الافتراضية التي توجّه إلى فكّ شفرته»[89] وتحليل الأثر الأدبي يهدف إلى «دراسة العمل التعاوني الذي يوجّه القارئ إلى أن يستخلص من النصّ ما لا يصرّح به ؛ فهو يضمره أو يعد به، وإلى أن يكمّل الثغرات ويربط بين النصّ وما يتخفّى فيه من تناص، وما المصادر التي ينجم منها والآفاق التي يتطلّع إليها»[90].

---

83 نفسه، ص 302.

84 Cervoni (Jean), l'énonciation , p 14

85 Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p29

هذه المقولة تمّ التسليم بها منذ أعمال بينفنيست.

86 .Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p221

87 نفسه، الموطن ذاته.

88 نفسه، ص32/31.

89 .Eco(u), citeé par Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p 32

90 نفسه، الموطن ذاته.

وهذا يعني أنّ الفهم حدث نام، «وصيرورته ذات طبيعة استراتيجية (...) لأنّ الفهم كثيرا ما يتوسّل بمعلومات ناقصة، ويستمدّ معطيات تنتسب إلى مستويات خطابية متنوّعة وإلى سياقات تواصل مختلفة، فهو لذلك واقع تحت رقابة معتقدات ومقاصد متغايرة بتغيّر الأفراد»[91]. فهو تلاحق من السبق والاسترجاع والتعديل؛ أو هو منهج يتوسّل خاصة بآليات خارج لسانية فضلا عن المعطيات الثقافية. ولذلك قيل إنّ تعاون القارئ يقتضي جهدا مضاعفا في التوسّع والمراقبة/ الاستصفاء/ الامتحان[92] وكلّ من يجوّد النظر في تاريخ الأفكار يدرك أنّ هذه المفاهيم قد تعاورتها فلسفة اللغة ونظرية الأدب على اختلاف زوايا النظر. ولذلك سلّم النقد منذ «باختين» بأن «لا وجود لكلمات محايدة، معفاة من تطلّعات الآخر وأحكامه، غير مسكونة بصوته/ أصوات الآخرين... تقتحم النسيج متنقّلة بين هذا السياق وذاك مشبعة بمقاصد الآخر»[93]. هذه المسائل جمعها في الدرس التداولي، مبحث المضمرات والمقاصد الضمنية[94]، ومصطلحاته دقيقة.

فالكلام صريح وضمني. والضمني هو موضوع الدرس التداولي هنا، ويتفرّع إلى عدد من المسائل (لقاء نصّاني- استئناف الموضوعات- التحويلات الصيغية- التكييف الجمالي- الحوارية الخطابية- التفاعل اللفظي- التعليق- تعدّد الأصوات...). وغير خفي أنّ هذه المباحث تستأنف الإرث النظري وتجادله. ولذلك وجّه «دوكرو»[95] نقدا إلى نظرية «بنفنيست» معترضا على وحدة الذات المتكلّمة وزعم أنّ الملفوظ نتاج أصوات عديدة ووجهات نظر مختلفة. وكان مفهوم وجهة النظر يمهّد لمفهوم ثان هو المسؤولية التلفّظية وتحمّل جريرة القول[96].

«ما العوامل التي إذ تدخل في الاعتبار تكتسب بها سلسلة الجمل صفة الاتّساق؟» ليس الاتّساق صفة للنصّ بقدر ما هو نتاج الاستراتيجيات المتضافرة في تشكيله»[97].

91 37/T.Van Dijk, citeé par Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p 36
92 Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p38
93 Bakhtine in Todorov ; Citée par Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p39
94 Sous entendu - Présupposé
95 Oswald Ducrot
96 نفسه، ص 113.
97 Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p29

وأمّا القراءة فهي أيضا فعل تلفّظ. ولذلك فإنّ اقتطاع النصّ/الخطاب من سياقه يعطّل اشتراك المتقبّل/ القارئ في مقام التلفّظ.

ولمّا كان الكلام عملا تفاعليا فإنّ النشــاط التعبيري يكون مشــدودا إلى شبكة ضمنية من المعايير هي ضرب من التشريع يستند إليه المتلفّظون في سجالاتهم[98]. هذه الروابط سجالية، تنبعث لها آثار دلالية طريفة في السياقات الفريدة التي تجري فيها[99]. وهي ذات وظائف حجاجية. فهي مكيّفات تجري في ســياقات متنوّعة، وتستدعي آليات تلفّظيــة وتداولية مختلفة (تكييف الملفوظ- تحقيق أفعال الكلام - تشــظّي الأصوات)[100].

والخطــاب الحجاجي يبدو مفتوحا علــى الانعكاس، بل إنّ الحجاج يفترض أنّ انسجام الرؤية ووجهات النظر هو مطلب تتطلّع فواعل الحجاج إليه[101].

كيف يتضمّن تلفّظ ما تلفّظات أخرى؟ ما الوسائل التي تملكها اللغة لاستئناف كلمات أو أفكار أخرى وإعادة إنتاجها؟[102]

في هــذه الحالــة ينفتح التلفّظ الإطاري الأوّل ليفســح المجــال لصوت المتلفّظ الــذي تحكي أقواله. وفي هذه الحالة تحيل المعيّنات على التلفّظ المحكي مباشــرة[103]. والإخراج الركحــي للمضمّن يمتصّ الإبداع[104]. فالقول المحكي هو تمثيل مشــهدي لعبارة سابقة[105]. ويُقصد به جميع ظواهر الكلام المنقولة (الاستشهاد، التغاير اللفظي، الاقتباس، التضمين، الإشارة، التعريض...). وفي كلمة جميع ما يمثّل موطن لقاء بين مصادر تلفّظية مختلفة وجميع ما تتردّد فيه آليات تعدّد الأصوات[106].

لكــنّ امتلاك خطاب الآخر انتقائي من أنحاء عديــدة، وإن كان كلّ أثر قابلا للامّحاء بحســب ما تكون عليه الخطوط التي ترســم حدوده من الوضوح، وبحسب

98 ibid., p55
99 نفسه، ص 57.
100 Garric (Nathalie) Calas(Frédéric), Introduction à la pragmatique, Hachette, p126
101 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p117.
102 نفسه، ص138.
103 نفسه، ص139.
104 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p116.
105 نفسه، الموطن ذاته.
106 نفسه، ص137.

نوعية الأصول التي يرتدّ إليها وحسب مواطن اللقاء، ولذلك قيل إنّ الاستعارة، بمعنى الاقتراض، تكيّف القيمة[107].

يتردّد الاستعمال الثاني بين الإيحاء بخطاب الآخر وإعلان حريّة المتلفّظ الجديد في مضان الاختلاف[108]. ما استراتيجيات الاستشهاد/الذكر ووظائفه؟: مطابقة الخطاب الذاكر/الجديد للخطاب الأصل- صيغ الإدماج في السداة الساردة[109]- صيغ الاستئناف- الاتّباع المجمل- الذكر الحرفي...

يؤصّل الخطابُ الشاهد الخطابَ الذاكر ويكسبه الضمانات التي يحتاجها[110]. ولذلك كان الاستشهاد/الذكر إعلانا لسلطة الكلام الذاكر/المستأنف، متى ما لم يكن استغلال نفوذ بما يتيح الاستئناف من المنزلة والمباهاة بهوية الثاني[111]. الثاني ينازع الأوّل ويغالبه. فهو إذ يتجلّى عبر كلام الآخر، يعلن في استمرارية الخطاب وصوغه الجديد، تفوّقه على الاختلاف في المضمون الأوّل[112]. ولذلك عُدّ الاستشهاد نقلة تلفّظية تتنوّع له وظائف الأصداء بحسب مستوى الاستقبال[113]، ودُعي الدرس إلى متابعة أمارات الفصل التلفّظي: اختيار الملفوظ- كيفية التقديم- الوجهة الحجاجية- إشهاد المتلفّظ- التكملة التابعة... على هذا النحو ندرك مدى ارتهان التناص بالسياق[114]. فقد يُعاد إنتاج الأوّل للحلول محلّه، أو يُستنسخ الأوّل للاعتراض عليه[115]. يأتي الثاني متأخّرا، ولكن لايزال ثمّة مجال للكلام. فكلّ صوت يعلو يستدعي الأسماع إلى الإصغاء[116]. «إنّ النصّ المستقدَم، إن في منزلة الشهادة أو الرهينة، هو تعلّة جليلة الخطر. فهو برهان على كفاءة عالية في التلعّب بخطاب الآخر، لغاية ذاتية»[117]. هذه الكفاءة تتحقّق في إجراءات عديدة: الشهادات المعجمية، منزلة الكلمة من الاختيار وعمل الذات فيه، المعالجة الكمّية/الوحدات

107 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p147.
108 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p147.
109 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p148.
110 Maingueneau(D), Initiation aux méthodes d'analyse du discours, HU, Paris, 1976, p126, Cité par Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p153.
111 Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990., p148.
112 Ibid., p152.
113 نفسه، ص157.
114 Ibid, p161.
115 Ibid, 161.
116 Ibid, 162.
117 Ibid, p165.

المهيمنة، النقلة منْ ذاتية الكلمة إلى الذاتية التلفّظية[118]، مفهوم الذواتم[119]، الوحدات الـــتي تحمل أحكام القيمة/نعوت التثمين ومياســـم الذات[120]: قد تعرض للذات عند الكلام وحدات معجمية لها دلالة مستقرّة في اللغة، إلاّ أنّ الذات تعمّرها من جديد وتصوغها في نسيج نسقها القيمي فتتضافر لهذا اللقاء نزعات الذات ونزعات الثقافة والعصر[121].

كل ملفوظ تتعاوره نزعتان في الفعل القولي: نزعة الذات مهيمنةً متســلّطة على الآخر تستتبعه، ونزعة الذات مسالمةً متعابثةً، تستدعي تواطؤ الآخر[122].

يعرض الخطاب الأدبي تعديلا تداوليا إذ يقيم مســلكا تلفّظيا بديلا عن الأوّل، ينشر عن الكون صورة أخرى، ثمّ هو يمتلك تعديلا بلاغيا في نسيج البيان، لا ينجم ضرورة من داخل النصّ[123].. والتداولية تروم أن ترســم صورة العلاقات التي يعقدها الإنسان مع الواقع بواسطة اللغة[124]. ولا ضير في ذلك، فالخطاب كلام مظروف.

ترتبط المضمرات/الموضوع القبلي[125] بســياق خــاص، ووجودها غير ثابت. أمّا الضمنيــات/ المُضَمّنات[126] فقارة ثابتة. تنتســب الأولى إلى الملفوظ، أمّا الثانية فإلى التلفّظ[127].

والموضــوع هو ما يتعلّق به الملفوظ وأمّا المضمر/الموضوع القبلي فما يســتند إليه الموضوع.

الإضمار هو إسناد قيمة على هامش الخطاب ينزع بها المتلفّظ إلى تجريد السامع المشارك من استئناف الخطاب أو التفاعل في معزل عن المضمر. إنّ إسناد هذه المنزلة للمضمر يعني التأكيد على قيمته التداولية ووظيفته في الخطاب[128].

---

118 169/Anna Jaubert, la lecture pragmatique, éd Hachette, 1990, p171.
119 Ibid, p176.
120 83/Orecchionni (c.k), l'énonciation, De la subjectivité dans le langage, Armand Colin, Paris, 1980, p100.
121 Anna Jaubert, la lecture pragmatique,, éd Hachette, 1990, p194.
122 Ibid, p207.
123 Ibid, p216.
124 Ibid, p221.
125 Présupposé
126 Sous entendu
127 Maingueneau(Dominique), pragmatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris 1990, p79
128 نفسه، ص83.

يمكن تقســيم المضمرات قســمين: مضمرات متعلّقة بالجملة، فهي خارجة عن السياق؛ ومضمرات الملفوظ/السياق[129].

تسمح المضمرات والضمنيات/المضمّنات للمتخاطبين بأن يقولوا في غير ما قول وأن يتوسّعوا في الملفوظ في غير ما مسؤولية كاملة.

في المضمرات يتراجع المضمون، أمّا في المضمّنات فيتحوّل الأمر إلى ما يشبه اللغز الذي يتواطأ عليه شركاء التلفّظ[130].

يُسمع المتلفّظُ ضمنيةً يصيخ لها المتقبّل وذلك عندما يتجاوز مبادئ الحوار تجاوزا تتفرّع لها المضمّنةُ.

واســتخلاص المضمّنة هي الســبيل التي يمتلك بها المتلفّظ الشريك أن يوفّق بين الخرق الظاهري لقوانين الخطاب والاحترام المفترض لهذه القوانين[131].

والسيناريو هو ما يسمح للقارئ بإدماج معلومات ما، يعرضها نصّ، في تسلسل منسجم.

ما الصريح وما الضمني؟ (التحويل التلفّظي- الفعل الإيحائي- الانسجام الداخلي والانسجام المحصّل من التفاعل اللفظي...).

تتعلّق المعاني الصريحة بالدوال التي هي من مجال اللغة أمّا الضمني فيشمل كلّ ما يعرض من أحداث التلفّظ، وهي أحداث تنتظمها قواعد ترتدّ إلى صيغ اســتعمال الملفوظات. وهذا يعني انتساب المعنى إلى نظامين متمايزين: الصريح والضمني[132].

كيــف تتوزّع الدلالة بين الصريح والضمني؟ هل هي خاصة ملازمة للملفوظ أم هي تكتسب قيمة في حدوث التلفّظ[133]؟

عندما يقول الشاعر التونسي الهادي نعمان:

بناها فأعلى، لا القنا يقرع القنا. ولكنّه الفكر الحصيف له وقدُ

129 نفسه، ص 89.
130 نفسه،ص90.
131 نفسه،ص93.
132 نفسه، ص 12
133 نفسه، ص13

فإنّه يستقدم دونما شكّ قول المتنبّي:

بناها فأعلى، والقنا يقرع القنا   وموج المنايا حولها متلاطم

لكن السياق الصريح غير السياق الضمني، وفواعل الدلالة في هذا غيرها في ذاك. فشخصية الممدوح في بيت المتنبي قائد عسكري يحكم مجتمعا محاربا مجاله موج المنايا، وفعل البناء جار على الاستعارة؛ بينما هو في بيت الشاعر التونسي جار على الحقيقة، يستمدّ من مرجعية شعار البناء والتشييد في مرحلة الحكم البورقيبي، ممدوح الشاعر، ويتقمّص استراتيجيا كفاح الفكر متوقّدا في الخطاب البورقيبي. وهذا يعني أن أواصر الدلالة الأولى في الزمن تكاد تنحلّ أمام الخطاب الناشئ، أو أنّ الأولوية إنّما هي للصريح يُجري الضمني في مسالكه. وكذلك الشأن في قول شاعر مرحلة الكفاح الوطني في تونس:

شيئان في بلدي قد خيّبا أملي   الصدق في القول والإخلاص في العمل

فقد انحسر الأول، وهو شعار الدولة، أمام السلطة الناشئة، شعار الشاعر.

هذا المفاهيم مثّلت مباحث متفرّعة في قوانين الخطاب، تجلو تحوّل الخطاب إلى حلبة تلاسن تُكتسب فيها المنازل وتتفانى[134]. هي حلبة تبادل قولي ينبني على عقد ضمني يتفاوت ويختلف من نوع خطابي إلى آخر[135] (الكفاءة التداولية- مبدأ التشارك - مبدأ النجاعة - مبدأ الصدق - مبدأ الشمولية أو نعت الشيء من جميع جهاته أو التقصّي، وهو قانون مرتهن بمبدإ النجاعة - الاستغراق في الجزئيات، وهومستكرهٌ مثل التقصير والشحّ في الإعلام[136]- قانون الاحتذاء/اتباع سمت الكلام أو الطرائق المعهودة[137]- لزوم طرائق المفاوضة للمحافظة على ماء الوجه/آداب المحاورة- لزوم العقد الأدبي...).

الأدب كلام. وهو، باعتباره خطابا، لا يمكن أن يتنزّل خارج مقتضيات مبدإ التعاون أو قانون الاحتذاء. ولكن باعتباره أدبا فإنّه يستجيب إلى هذه القوانين في

134 نفسه،ص95.
135 نفسه،ص101.
136 نفسه،ص 109/108.
137 نفسه، ص111.

ما يناسب نظامه الخاصّ وفي ما ينعقد لكلّ أثر أدبي/ نمط من الأدب من علاقة مع الاستعمالات غير الأدبية للخطاب[138].

كلّ نـــوع أدبي، تحدّه، فضلا عن القوانين العامة الـــتي تتصدّر التبادل اللفظي، قوانين متلبّســـة بالنوع[139]. قد تخرج بعـــض الاثار الأدبية عن ضروب العقود النوعية المعهودة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنماط:

- نمط يندرج على مشارف النوع.
- نمط يتلعّب بالعقود النوعية في محاكاة سافرة متعابثة
- نمط يجري خارج العقد النوعي ويروم وضع عقد فريد[140]

ليس الرهان في الأثر الأدبي الخضوع لعقود النوع أو الخروج عنها وإنّما في الكيفية التي يشـــتغل بها الأثر في علاقته بعقود النوع[141]، فمســـرحيات «راســـين» لم يعقها الخضوع لعقود النوع عن بلوغ الفرادة، وبيت الشابي[142] لم تعقه صيغة الحصر المبتذلة عن تربّع عرش الشهرة في الشعر العربي الحديث. والقطع مع العقد الذي يحكم النظام التفاوضي يعني الاستعاضة عن السالف بفضاء تعاقدي جديد في الخطاب[143]، إن في علاقته بعقود النوع أو المرجع. وذلك هو الفرق بين التأريخ والخطاب. فالتأريخ تمثيل لوقائـــع حدثت في لحظة ما من الزمن، في غير مـــا تدخّل من قبل المتلفّظ .فلكأنّما الوقائـــع تحكي ذاتها في معزل عن الســـارد[144] أمّا الخطاب فيبدو فيه المتلفّظ مصرّحا بحضوره، منظّما للأحداث التي يسردها الشخص الذي يمثّله هو[145].

يجوز أن تتوسّل الذاتية بمسالك ضمير «هو» مثلما قد تتوسّل الموضوعية بمسالك «أنا»[146]. والجهـــة [Modalité] هي وجهة نظر الذات المتكلّمة في الموضوع؛ وهي

138 نفسه، ص121.
139 نفسه، الموطن ذاته.
140 نفسه،ص122.
141 نفسه، الموطن ذاته.
142 إذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بدّ أن يستجيب القدر
ليس اختيار مثل هذه الصيغة مدعاة للتفوّق
143 Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire , Bordas, Paris 1990, p132
144 . Benveniste(E) , problèmes de linguistique générale, p239/241
145 نفسه،ص240.
146 Cervoni(Jean), l'énonciation , Presse Universitare de france, Paris 1987, p60

ملازم عضوي للدلالة الأساسية [147]. كل عبارة تترتّب عنها إحالة إلى عيار أو قيمة اجتماعية/ فردية/ أخلاقية... يمكن أن تقتضي الإدماج في الجهة[148].

الجهة إذن مقولة دلالية تفصح عن وجهة نظر المتكلّم إزاء موضوع حديثه. وهي متفاوتـــة من لغة إلى أخرى في طرائق ادائهـــا. ولكنّها أيضا مقولة إنجازية. ويرى ج غيـــوم أنّ كلّ فعل تعبير يهدف إلى التأثير في المخاطَب. وهو يرى أيضا أنّ المتلفّظ تتوافر لديه جموع من صيغ القول. جملة هذه الصيغ/ الكيفيات تمثّل التعبيرية لديه[149]، أو هـــي الكفاءة التلفّظية في اصطلاحات التوجّه التلفّظي. ففعل القول يمتلك دلالة الفعـــل المتضمّن في القول[150] ودلالة الفعل الناتج عن القـــول[151].الأوّل فعل إنجازي والثاني تأثيري[152]. وقد تبلورت هذه المسائل في نظرية افعال الكلام.

والآن، وفي ضوء ما قدّمنا من تلخيص لما تمثّلنا من اطّلاعنا على هذه المســـألة، ماذا يمكن أن نقول في علاقة الأدب بالتداولية.

الأدب حدث تداولي ما في ذلك شـــكّ، وهذا القول لا يمثّل وعيا جديدا بهوية الأدب. فقد أقرّ بهذا الأوائل منذ أرســـطو وتعهّدوه في ما تبلور في كتاباتهم من قيم نظريـــة ومفاهيم إجرائية، وكلّ من يجوّد النظر في تاريخنية النقد الأدبي يدرك أنّ هذه المفاهيم قد تعاورتها فلسفة اللغة ونظرية الأدب على اختلاف زوايا النظرولذلك سلّم الـــدرس الحديث بأن ليس ثمة من إنتاج أدبي عار من آثار الذات والآخر والظرف، غير مســـكون بالأحوال التي تلابس الإنتاج. وأيّاً كانت أشكال تعقّب هذه الأنحاء في تتابـــع مناهج النقد الحديث واختلافها وعنف الخصومة أحيانا، فإنّ الرهان يظلّ معقـــودا على ما تظهر القراءة من تعديل تداولي يتحقّق في الكيفيات التي تدرك بها اللغة الوجود ويغدو بها الفنّحلبة تُكتسب فيها المنازل.

---

147 Cervoni(Jean), l'énonciation , Presse Universitare de france, Paris 1987, p65 .

148 نفسه، ص77.

149 نفسه، ص69.

150 Acte illocutoire.

151 Acte perlocutoire.

152 Austin, Quand dire, c' est faire 129.

البحث الثاني

مركزية المقام في صناعة الخطاب وتوجيه التأويل مطلع الفوائد المحصورة في شرح المقصورة للشريف السبتي (ت 775 هـ) نموذجا

د. مولاي علي سليماني - المملكة المغربية

مقدمة:

ليس يخفى ما للمقام من أهمية بالغة في الدرس النقدي القديم والحديث، ولأهميته عُدَّ ركنا ركينا في صناعة الخطاب وتأويليه.

فعندما نتكلم عن صناعة الخطاب، فإننا نقصد بذلك أسبقية المقام على الخطاب، فالمقـــام هو الموجه الحقيقي لصناعة الخطاب، لأننا إذا أردنا أن تكون هذه الصناعة بليغة، وجب علينا استحضار المقامات السابقة على الإنشاء، ويندرج في ذلك معرفة أحوال المخاطبين وأقدارهم، لتكييف الخطاب وجعله مناســبا لهم؛ فخطاب الخاصة غير خطاب العامة، وخطاب علية القوم غير خطاب أراذلهم. ولســـنا نشك أبدا في أن صناعة الخطاب تكون تالية لمعرفة المقام، وتستلزم من المنشئ أن يكون بليغا، إذ بلاغته لا تنعقد إلا من خلال ملكة تقدره على التعبير بما يمكّن نفس المخاطَب من الغرض المقصود لتحقيق المنفعة من خلال المناسبة بين المقام والمقال.

وللصناعة البليغة مقتضيات منها ما يتعلق بمعرفة المعاني، ومنها ما يتعلق باختيار الألفــاظ، ومنها ما يرجــع إلى المعرفة باللغة العربية وبعلومها، فليســـت المعرفة بعلم

البلاغة وحده كافية لصناعة مقال مناســب للمقــام، بل لا بد من الإحاطة باللغة والنحو والصرف، فضلا عن المعرفة بالمناســبات والمقامات... فعلى هذا كله يوضع سقف البلاغة.

يــروم صانع الخطــاب دائما لخطابه أن يكون بليغــا، إلا أن صنَّاع الخطاب في تحقيق بلاغته متفاوتون متباينون؛ منهم من تذعن له بلاغة الخطاب ومنهم من تتمرد عليه، لأن البلاغة «تحقق عباري للمعنى يتطلبه المقام أولا، وتلك العبارة تمكن المعنى المقصود من نفس المخاطَب دون زوغان عن المعنى الذي قصده القاصد»[153].

إذا علمنا أهمية المقام في صناعة الخطاب، بقي علينا أن نتساءل : ما أهمية المقام في الوصول إلى بلاغة تأويلية تقوم على – ما سماه د. بازي – بلاغة التبيُّن التأويلي (التفهُّم) وبلاغة التبيين التأويلي (التفهيم)، وبلاغة الإقناع؟ أليس بلوغ صناعة تأويلية بليغــة قائم على بلاغة الخطــاب؟ ثم أليس المقام هو الكفيل بصناعة خطاب بليغ؟ وعلى م تقوم صناعة الخطاب وبلاغته وصناعة التأويل وإنتاج المعنى؟

لقدانطلقنا، للإجابة عن التســاؤلات أعلاه، من فرضية مفادها : **مركزية المقام في صناعــة بلاغة الخطاب وبلاغة التأويل**؛ على أن نؤكــد ما ذهبنا إليه من خلال نماذج تطبيقية، نبين من خلالها تراسل المقام والخطاب والتأويل. فمطلبُ التأويل هو إخراج المعنى الثاوي في الخطاب، ومطلب الخطاب هو مراعاة المقام في أبعاده المتعددة.

إن المزاوجة بين الجانبين النظري، كما ســطره أعــلام الدرس النقدي والبلاغي، وعلى رأسهم الجاحظ، والتطبيقي كما يظهر ذلك من خلال الخطاب الشارح، هي الســبيل المنهجي لبلوغ ما حددناه، حيث سنشــتغل في الشق التطبيقي على بعض ما قدم محمد بن هشــام اللخمي السبتي في شرحه الفريد «الفوائد المحصورة في شرح المقصورة»، لنبين كيف اســتطاع في شــرحه – باعتباره فعلا قرائيا تأويليا – الجمع بين المنطلقات النصية والمقام، لكون هذا الأخير جَماع الموازيات الخارجية والمؤشرات الموجهة للقصد، والمحددات الرافعة للمعنى والبانية لنســيجه. ولله در الجاحظ لما قال

153 صناعة الخطاب، محمد بازي دار كنوز المعرفة الأردن الطبعة الأولى 2015 ص33

مؤكدا أهمية المقام: «وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»[154]

فالشرف كل الشرف في إنشاء المقال بعد مراعاة المقام، قائم على إحراز الصواب وبلوغ القصد.

هذه جملة من القضايا التي تناولناها بالدراسة، ممهدين لها بالشواهد النقدية – بما تضمره من سلطة معرفية – ومبينين – في الشق التطبيقي- علاقات التراسل بين المقام والخطاب من خلال بعض جهود محمد اللخمي السبتي التأويلية في شرح المقصورة المذكور.

أولا: تعدد المقامات بتعدد الأحوال:

لمحمد بن أحمد بن هشام اللخمي السبتي اليد الطولى في التأويل، وتقليب الخطاب على وجوهه الممكنة والمحتملة، كما يظهر ذلك جليا في سفره النفيس «الفوائد المحصورة في شرح المقصورة»، الذي نميز فيه بين مقامين:المقام الأول خاص **بصناعة الخطاب** والمقام الثاني خاص **بصناعة التأويل.**

مقام الإنشاء وصناعة الخطاب:

إن مدار الاشتغال في هذا البحث يتمحور حول مقصورة ابن دريد وما قيل في حل مشكلها وإيضاح مبهمها؛ لذلك كان الحديث عن المقام الأول، وهو مقام الإنشاء وصناعة الخطاب، سابقا على مقام توجيه التأويل.

بالرجوع إلى أشعار العرب نجد أن أغلب ما قيل في المديح كان إما لحب صادق من المادح للممدوح، أو لرغبة في الكسب والمال، واختلاف المقام يؤدي حتما إلى اختلاف الخطاب، ولا نشك في أن ابن دريد أنشأ مقصورته في مدح ابني ميكال لما لهما من الشأن الباسق والجاه السامق، فقَصَّدَ القصيد المادح توغلا في المراتع وتوقلا في تحصيل المنافع .

154 البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت ط2 (دت) ج1ص136

لقد ولد ابن دريد بالبصرة ونشأ بها، وتعلم فيها، «ثم خرج إلى نواحي فارس فصحب فيها جماعة من ملوكها، وصحب ابني ميكال الشاه وأخاه، وكانا يومئذ على عمالة فارس، فعمل لها كتاب الجمهرة، وقلداه ديوان فارس فكان يصدر كتاب الديوان عن رأيه، ولا ينفذ رأي إلا بعد توقيعه، **فأفاد معهما أموالا عظيمة**، وكان مفيدا مبيذا لا يليق درهما سخاء وكرما. **وقال قصيدته هذه في ابني ميكال فوصلاه عليها بعشرة آلاف درهم**».[155]

إن المناسبات شرط في الإنشاء، ومقامات الخطاب علامات على معانيها، فكثيرا ما يُضَمِّنُ الشُّراح خطب شروحهم مفاتيح قرائية يشيرون من خلالها إلى دواعي القول، وبواعث التأليف، تلك المفاتيح ترتبط ارتباطا وثيقا بمقامات الخطاب، وتنير الجوانب المعتمة في المعنى، وتبين مسالك التأويل وتنير دروبه، وترشد المؤول إلى هُدى تأويليّ يُقْدِره على الترجيح بين المعاني المنقدحة في الذهن، استنادا على تعاقد تأويلي يبعد التعارض والتناقض بين المنطلقات النصية ومقامات الخطاب، «وقد كان وعي القدامى بهذه المسألة واضحا، فهم يقدمون قبل إيراد النصوص ظروفها ومناسباتها، كما نجد في أحيان كثيرة إشارات لذلك في ثنايا الشرح. وفي كل ذلك توجيه نحو مقاصد الشاعر واستدراج نحو فهم معانيه»[156].

لم يعد خافيا إذن الداعي إلى نظم المقصورة في غرض المديح، فالمادح باعتباره منشئا للخطاب، موجه بموقف سابق على الإنشاء، وهو تحصيل المنافع من الممدوح، مقابل مقصورة مطولة ترسخ ذكر ابني ميكال في تاريخ الشعر العربي المادح عامة وشعر المقصورات خاصة، وهذا ظاهر في قول ابن دريد مادحا[157]:

حاشى الأميرين اللذين أوفدا   علي ظلا من نعيم قد ضفا

ونظرا لأن إقامة ابن دريد بفارس كانت لأجل الأميرين، فقد كان لزاما عليه مغادرة فارس بعد عزلهما وانتقالهما إلى خراسان، إذ العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما.

155 الفوائد المحصورة في شرح المقصورة، محمد بن هشام اللخمي السبتي، دراسة وتحقيق الدكتور محمد حامد الحاج خلق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية -2007 ج1 ص99.

156 التأويلية العربية، محمد بازي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف ط1 /2010 ص206

157 الفوائد المحصورة في شرح المقصورة ج1 ص100.

ولسنا نقصد بهذا جشع ابن دريد، بل إن أهل السيادة والريادة كانوا يسعون إلى تقريبه منهم لعلمه، ذلك أنه بعد خروجه من فارس رحل إلى بغداد فأنزله «علي بن محمـــد الجواري في جواره، وأفضل عليه إفضالا عظيما، وعرف المقتدر خبره ومكانه من العلم فأمر أن يُجرى عليه خمسون دينارا في كل شهر، فلم تزل جارية عليه إلى أن مات سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة.»[158]

وهل لنا أن نفهم مدح ابن دريد للأميرين إلا بما سبق من أفضالهما إليه وإنعامهما عليه، لذلك لم يكن بِدعا من الأمر قولهفيهما:

نفسي الفداء لأميريَّ ومن تحت السماء لأميريَّ الفدى

فالمقام متحكم في إنشاء الخطاب وموجه لتأويله، فإجلال ابن دريد للأميرين، وتعظيمه لمكانتها إنما مرده لإغداقهما عليه بالمال وبالعطايا مع إنزاله المنزلة الحسنة وإكرام وفادته.

مقام صناعة التأويل:

وأما مقام صناعة التأويل فنميز فيه بين **مقام إنشاء التأويل**، و**مقام توجيه التأويل**.

2-1 – **مقام إنشاء التأويل**، وله عدة دواع نذكر منها:

أ - **انشـــغال أهل الصناعـــة بالمقصورة**: فقد ذكر في مقدمـــة كتابه انصراف أهل زمانه

ب - لشـــرح متنهـــا، وتأويل معناهـــا، فهي خطاب مســـتوف لشـــروط الصناعة يقول:«رأيت كثيرا من أهل الأدب، الناســـلين إليه من كل حدب، من أدباء زماننا والمنتحلين هذه الصناعة في أواننا، قد صرفوا إلى مقصورة أبي بكر بن دريد رحمه الله عنايتهم واهتمامهم وجعلوها مأمهم في اللغة وإمامهم»[159]

158 الفوائد المحصورة في شرح المقصورة، ج1 ص100

159 الفوائد المحصورة في شرح المقصورة، ج1 ص97.

ج - **الثراء اللغوي في الخطاب المؤوَّل:** يشير ابن هشام اللخمي بشكل صريح إلى أحد أهم الدواعي التي جعلته يعكف على مدارســة هذا الخطاب و تأويله وهو ثراؤه اللغوي، فقد اشتملت المقصورة «على نحو الثلث من المقصور، واحتوائِها على جزء من اللغة كبير»[160]، وهو ما يجعل منها ذخيرة لغوية توسع التأويل وتعدد مساراته.

بلاغة الخطاب المؤوَّل: فقد انكب السبتي على تأويل المقصورة «لسهولة ألفاظها ونبل أغراضها، وثقة منشئها، واستفادة قارئها... ولما ضمنها من المثل السائر والخبر النادر والمواعظ الحسنة، والحكم البالغة البينة»[161].

إن مـــن مقتضيات بلاغة الخطاب إبلاغ المتكلم حاجته للناس باللفظ الســـهل لإحـــراز المنفعة، معضودا بما يكفل الإمتاع والإقناع، لأن البلاغة كما قال ابن البناء المراكشـــي «هي أن يعبر عن المعنى المطلوب عبارة يســـهل بهـــا حصوله في النفس متمكنا من الغرض المقصود»[162].

رســـوخ صانـــع الخطابفي صنعتـــه: لا بد في صانع الخطاب أن يكون مشـــهودا له بالرســـوخ في العلم، والإحاطة باللغة وعلومها، منسوبا إلى الأدباء، وابن دريد منشئ المقصورة مســـتوف لما ذكر، وهو «عند أهل الأدب والراسخين في هذا الباب أشعر العلماء، وأعلم الشعراء»[163].

2-2مقام توجيه التأويل:

إذا كان المقام الأول مقام إبداع أو كما أسميناه مقام الإنشـــاء وصناعة الخطاب، فإن المقام الثاني مقام بيان وشـــرح وتأويل، قد يكون الدافع إليه تارة حاجة داخلية للركض وراء الدلالات الهاربة والمعاني المتفلتةمن الإمساك، وتارة أخرى يكون خارجيا بطلب من عشاق الكشف والبيان الذينلم تسعفهم آلتهم التأويلية لبلوغ تلك الغاية وتحقيق ذلك المأرب، فيولون وجهتهم شـــطر عـــالم بخفايا الخطاب ودروب التأويل،

160 نفسه ص 97
161 نفسه
162 الروض المريع في صناعة البديع، ابن البناء المراكشية، تحقيق رضوان بن شقرون الرباط 1405هـ، ص 87
163 الفوائد المحصورة في شرح المقصورة ج1 ص 97

ممن هم على علم بالمســاقات والسياقات، ولهم قدرة عجيبة على تليين قيود التأويل وإكراهاته، بعد أن اكتملت آلتهم ورســخت أقدامهمعلى أرض التأويل، فأصبحوا قادرين على خوض غمار الخطاب أفقيا وعموديا، مســاقا وســياقا، نصا وتناصا، داخليا وخارجيا، تارة بالانطلاق من النص إلى موازياته، وأخرى بالرجوع من الموازيات إلى النــص، في حركية ذهنية لا تفتر، غايتها جمع دقائق المعنى لبلوغ رقائقه، ومعاناة الخطــاب لبلوغ معانيه، «لأن التأويل.. ليس بالضرورة بحثا عن مقاصد المؤلف، ولا هو أفعال قرائية متحللة من أية معايير، وإنما ممارسة مشروطة بآليات يجب اعتمادها، وحصرناها فيما يقدمه النص من أدلة لغوية أو نحوية أو بلاغية أو غيرها. وعندما لا تفي هذه المستويات البنائية بتقريبنا من المعنى، وعند إحساسنا بالإعتام أو الغموض يتم اللجوء إلى عناصر من الســياق الخارجي للنص. فهي تقدم لنا نماذج اســتبدالية تختزنها الذاكرة والموسوعة والثقافة»[164]

إن المقام إذن هو عدة المؤول وأداته عندما لا تســعفه باقي الأدوات، فينغلق في وجهه التأويل أو يكاد، ولا تســعفه المؤشرات النصية، فتنتصب قيود التأويل وتوصد أبوابــه؛ حينها لا مناص للمُؤَول من أن يســتنجد بالمقــام دفعا لكل زيغ أو مغامرة تأويلية غير مأمونة العواقب.

ونميز في **مقام توجيه التأويل** بين موجهين: الأول يرجع إلى **المقام والسياقات الخارجية**، والثاني يرجع إلى **المنطلقات النصية**.

المقام والموجهات الخارجية

فأما ما يرجع إلى المقام، فحسبي أن أمثل له بقول ابن دريد [165]:

مارستَ من لو هوتِ الأفلاكُ من جوانبِ الجـو عليه ما شكَا

أورد ابــن هشــام اللخمي موجها خارجيا لتأويل البيــت دون الرجوع إلى منطلقاته النصية الداخلية، وهو الخبر الذي نسب إلى أبي علي إسماعيل بن القاسم البغدادي، مفاده أن ابن دريد أصيب بفالج في الثلاثة والتسعين من عمره «فسُقِي له التِّرياق فبرأ

164 التأويلية العربية ص 55
165 نفسه ص 101

وصَحَّ ورجع إلى أفضل أحواله، ولم ينكر من نفســـه شيئا، ورجع إلى إسماع تلاميذه، وإملائه عليهم، ثم عاوده الفالِجُ بعد حوْلٍ لغذاء ضارّ أخذه تقَبُّضٌ منه، وكان يحرك يديــه حركة ضعيفة، وبطل من محزمه إلىً قدميه، فكأن إذا دخل الداخل عليه ضَجَّ وألِم لدخوله عليه وإن لم يصل إليه»[166]

هـــذا الخبر مرجعه إلى المقام، ولا علاقة لـــه بالخطاب لذلك اكتفى المؤول بإيراد خبر من غير رجوع إلى اللغة وعلومها، فأغناه المقام عن المقال، وذلك قول أبي علي «فكنت أقول في نفســـي : إن الله عز وجل عاقبه بقوله في القصيدة المقصورة حين ذكر الدهر فقال:

مارستَ من لو هوتِ الأفلاكُ من	جوانب الجو عليه ما شكا

فكان يشتكي ويألم لحركة الداخل عليه قبل أن يصل إليه، ويصيح لذلك صُياح من يُمشَى عليه، أو يسالٌ بالمسال، والداخل إليه منه بعيد.»[167]

ب- المنطلقات النصية

سنقتصر في بيان أهمية المنطلقات النصية في توجيه التأويل على المنطلق اللغوي، من خلال محاولة قرائية لمطلع المقصورة، حيث قال ابن دريد:

يا ظبيةً أشبهَ شيءٍ بالمهَا   ترعى الخُزامَا بين أشجارِ النَّقَى

انطلق ابن دريد في شـــرحه للبيت من خلال إضاءة طرفي التشـــبيه في قوله: «يا ظبية أشـــبه شـــيء بالمها»، متخذا لمعنى الظبية معادلا دلاليا متمثلا في الغزالة، من خلال إيراد أبيات لشـــعراء ســـابقين لتبيين دلالتها، تارة بإيراد أسمائهم وأخرى بغير ذلك، على اعتبار أن الخطاب الشـــعري صناعة استعارية يتقاسمها منشئو الخطابات وصانعوهـــا، وهي صناعة لا تقوم على التناص فحســـب بل على الاســـتعارة لأن «الخطاب.. سلسلة من الاستعارات اللغوية والبلاغية والفكرية والنصية والأسلوبية... إنه صناعة استعارية»[168].

166 الفوائد المحصورة في شرح المقصورة ج1 ص100

167 نفسه ص 100-101

168 البنى الاستعارية، نحو بلاغة موسعة، محمد بازي، دار الأمان الرباط ،الطبعة الأولى 2017 ص 28

بعـد عرض الشـارح لدلالة الظبية انتقـل إلى الركن الثاني في التشـبيه باعتباره المحور الأسـاس في تبين معنى الصورة بجلاء، فبسط القول وأشبع الدلالة من خلال استحضار أربعة معان معجمية للفظ المها، نوردها كالآتي[169]:

1 - المها: جمع مهاة، وهي الشمس «يقال للشمس السراج والبيضاء ومهاة»[170]... والعرب تشبه وجه المرأة بالشمس في الإشراق؛ جاء في المخصص لابن سيده «المها: الكواكب، وكما سمَّى الكواكب المها، فكذلك سمَّى الظباء الكواكب»[171]؛

2 - المهاة: الدُّرَّة، والعرب تشبه المرأة بها في الضياء؛

3 - المهاة: بقر الوحش. والعرب تشبه المرأة بها لحسن عينيها ومشيتها؛

4 - والمهـاة أيضا : البلورة «قال الفارسـي: سميت بذلـك لبياضها، وإنما المهاة في الأصل البلَّورة»[172].

هـذه المعاني كلها لا تخرج عن مقامات تواصلية معروفة في الشـعر العربي، حتى أضحت عرفا عند الشـعراء، فتواضع أغلبهم على المطابقة بين المرأة والظبية لشـدة المشابهة بينهما، بدليل النداء في البيت حيث قال ابن دريد: (يا ظبية)، ولم يقل: (يا امرأة) لأن المشـابهة بين المرأة والظبية ظاهرة، ثابتة، راسخة بالمقام التواصلي السابق، وبمعهود العرب في التشـبيه والتوصيف، إلا أن الشـاعر ابتغى أن يكون المشـبه به هو (المها)، لأنه الأوسـع معنى والأرحب دلالـة، والأقوى احتواء لمعان تتعاضد ولا تتعـارض، تأتلف ولا تختلف، تدفع بمنارة المعنى إلى حيث الإشـراق، ولا تشـظيه إلى حيث الاحتراق، فتسـاندت الدلالات المعجمية التي أوردها المؤولُ ابنُ هشـام اللخمي؛ لذلك جمع شتاتها في حصاده التأويلي قائلا: «فيحتمل أن يكون أبو بكر رحمه الله، شـبه هذه المرأة التي نسب بها، وجعلها ظبية على الاتساع، بالشمس في

169 الفوائد المحصورة في شرح المقصورة ج1 ص -104 105

170 المخصص، ابن سيده ج4 ص 276

171 المخصص، ابن سيده ج4 ص45

172 -- المخصص، ابن سيده ج4 ص 45

إشـــراقها، وبالدُّرَّة في ضيائها وبريقها، وببقرة الوحش في حسن عينيها ومِشيتها، أو البلَّورة في بياضها ونصاعتها، إذ لا دليل في البيت على واحدة مما وصفنا بعينها، إلا أن الأظهر، والله أعلم بمراده، أن يريد بالمَهَا بقر الوحش، شبه المرأة بها لحسن عيونها وجعلها ظبية على الاتساع، لطول جيدها»[173].

لا منـــاص للمؤول من أن يَلتمس المعنى من أحـــد محدديه، أو كليهما: أحدهما داخلـــي يرجع إلى النص ومكوناتـــه المعجمية واللغوية والبلاغيـــة وغيرها، وثانيهما خارجي يرجـــع إلى المقام، فأحيانا يُغني المقام عن التخريجـــات اللغوية والتوجيهات النحوية والبلاغية، وأخرى يلتمس ســـنده فيها، مادام الســـياق والمنطلق النصي لا يتعارضان بل يعضِّدُ أحدهما الآخر مع الحرص على عدم خرق التعاقد التأويلي بين صانـــع الخطاب ومؤوله ومتلقيه، فالمقام لا يعارض اللغـــة، واللغة لا تنازع المقام في تحديـــد المعنى، بل تعززه وتزكيه. «لذلـــك فإن ما نبحث عنه هو إيجاد أدوات تأويل نصي – ســـياقي مقبول، يستند إلى إجراءات علمية وعملية مضبوطة، بحيث يمكن تمييزه عن نماذج تأويلية للنص نفســـه، واختياره على أنه هو الأرجح والأعلى قيمة، لأنه ينطلق من داخل أنظمة النســـق الثقـــافي العام الذي يحتويه ويحتوي غيره، ولهذا السبب اســـتقرت آراء العلماء في مجال التفسير على تفاســـير بعينها... ليس لأنها توصلت إلى الحقيقة المطلقة أو المعنى النهائي، وإنما لأنها عكست الانتقالات القرائية الممكنة بين النص وذاكرته أو موازياته الســـياقية، واستحضرت الأنظمة المرتبطة به، واغتنت مـــن تحولاتها في حقول معرفية متعددة لا بهدف الاســـتعراض وإنما بغرض الاستدلال وربط المجهول بالمعروف أو الخاص بالعام..» [174]

يمكـــن القول، إذن، إن مقبوليةَ التأويل وســـدادَه كامنان في إدراك المؤول لطبيعة التفاعل بين المقام باعتباره سندا خارجيا للخطاب، والخطاب باعتباره أصلا ومنطلقا لكل فعل قرائي تأويلي، تعقبه لا محالة انتقالات قرائية أخرى، قد تكون أكثر نضجا إذا توفقت في استنطاق ســـندات النص الداخلية، بما يتوافق وينسجم مع دعامات الخطاب الخارجية، وعلى رأسها المقام.

173 الفوائد المحصورة في شرح المقصورة ج1 ص106.

174 التأويلية العربية، محمد بازي ص 68--69

خاتمة:

للمقام شـــأنه الفريد في صناعة الخطـــاب، وكذا في صناعـــة التأويل وتوجيهه، وللمنطلقـــات النصية كذلك مكانتها المنفـــردة في بناء المعنى وتوجيه التأويل، إلا أنه على ما ذكرنا ليســت هناك قراءة تأويلية قطعية ونهائيـــة لأن «الفهم وبلوغ المعنى، وإنجـــاز قراءات تأويليـــة ليس محصورا في الدوائر الصغرى، كمـــا أن الدوائر الكبرى ليســـت بدورها كافية ولا نهائية حينما تشـــتغل لوحدها، بـــل لا بد من انصهارهما وتساندهما لتقوية التخريجات الدلالية لنص من النصوص، وحتى لو دفعنا بهذا الطرح إلى نهايته، وصغنا ما يمكن اعتباره قراءة نموذجية، تتمثل النص على أعلى مستويات التمثل الدلالي، وتنتقي لها المدعمات الخارجية الأكثر ملاءمة، فإنها تظل دوما تجربة في الفهم والتلقي، ومجـــالا رحبا للاختلاف، وهي بدورها قابلة للتأويل، وهكذا إلى ما لا نهاية»[175]

فمقبوليـــة التأويل نابعة من ذلك الانصهار الكائن والممكن بين الخطاب والمقام، فكلما كان المؤول قادرا على إحداث تفاعل بين الخطاب والمقام من خلال الإمساك بخيوطهما المتشـــابكة، وعلى تقريب المسافة بينهما كان التأويل مقبولا وراجحا، إذ بالمقام ينشـــأ ســـدى الخطاب، وتأويل الخطاب كامن في معرفة المقام وتشـــابكات خيوطـــه، فحذق صانع الخطـــاب وبراعته تتجليان في صنعتـــه وحياكته وجمعه بين سدى المقام وخيوط الخطاب. فبذلك تنشأ بلاغة الإنتاج، وعلى إثرها تركض بلاغة التأويل.

المصادر والمراجع:

- البنى الاســـتعارية، نحو بلاغة موســـعة، محمد بازي دار الأمـــان الرباط ، الطبعة الأولى 2017
- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشـــرح عبد الســـلام محمـــد هارون، دار الجيل بيروت ط2 (دت).

175 التأويلية العربية، محمد بازي ص68

- التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، محمد بازي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف ط2010/1.
- الفوائد المحصورة في شرح المقصورة، محمد بن هشام اللخمي السبتي، دراسة وتحقيق الدكتور محمد حامد الحاج خلق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 2007
- الروض المريع في صناعة البديع، ابن البناء المراكشية، تحقيق رضوان بن شقرون الرباط 1405هـ
- صناعة الخطاب، محمد بازي دار كنوز المعرفة الأردن الطبعة الأولى 2015
- المخصص، ابن سيده، دار الكتب العلمية لبنان الطبعة الأولى 2005.

البحث الثالث

القِرَاءَاتُ القُـرْآنِيَّةُ
خِطَابًا مَقَامِيًّا

الـمُنجي الأسود - جامعة المنستير ـ تونس

الـمُلَخَّصُ:

نحـــاول في هذه الورقة البحثية أن نطرق مبحث القراءات القرآنية من باب المقام والخطاب. وطرق هذا الباب يضعنا بدءًا أمام إشـــكال متعدّد الأوجه، الوجه الأوّل في تعريف القراءات أهي خطاب أما خطابات؟ والوجه الثاني في دراسة المقام المتعلق بتلـــك القـــراءات أهو واحد أم متعدد؟ والوجه الثالـــث في التعدد الذي يقتضي في كلا الوجهين الســـابقين أن نرصد كيف ينتج المقام القراءة، وما تثيره القراءة المنتجة مـــن إشـــكالات مرتبطة بـ «المقام في علاقته بفعل الإنشـــاء»، فهـــل يخضع إنتاج القراءة القرآنية إلى إكراهات المقام؟ وكيف للمقام أن ينتج قراءات قرآنية تســـتجيب لأيديولوجية منشئها؟

إنّ هذه الأســـئلة وغيرها نروم الإجابة عنها بالوقـــوف أوّلا على مقدّمة تعريفيّة تضـــمّ أهم مصطلحات البحث في ارتباطها بالمقام والخطاب، لنرصد اســـتنادا إليها ثانيـــا، المقامات الممكنة التي ســـاهمت في إنتاج القراءات، لنجلّـــي ثالثا نماذج من تلك القراءات بتحليلها تحليلا نقف فيه على هوية المنشـــئ ومقام التلفظ ومضمون الخطاب، وكلّ هذا قد يســـاعدنا على اســـتخلاص بعض النتائج التي نحســـب أنها ستضيف مزيدا من الاهتمام إلى مشغل القراءات القرآنية.

الكلمات المفاتيح:

قراءات – قرآنية مقام خطاب – أيديولوجيا إنشاء

تمهيد:

القراءات القرآنية حقل معرفي خصب حمّال مقامات، تصلح أن نختبر فيها التمييز بين السياق والمقام، وأن نجلّي بمضامينها الدلالية المهمّة مظاهر المقامات المتعدّدة المنتمية إلى سياقات مختلفة، تُظهر مجتمعة تفاعل المسلمين مع نصّهم التأسيسي الأول. والجدل الذي أنتجوه في حضرة ذلك النص. ومن مظاهر ذلك التفاعل خضوع هذا النص المقدّس لثلاثة سياقات مختلفة باختلاف العناصر التواصلية المكوّنة لها، وهذه السياقات هي: سياق التلفظ، وسياق التقبل وسياق إعادة الإنتاج. وإذا كان السياقان الأول والثاني لا يعنياننا في هذا الصدد إلا بالقدر الذي يساعد على تأطير ما نحن بصدد القول فيه، فإنّنا سنهتم بالسياق الثالث الذي سيتأسس عليه مبحث القراءات القرآنية من بدء التلفظ به لحظة نزوله على النبيّ إلى لحظة بدء الاختلاف في التلفظ به، وظهور الاختلاف في القراءة. فما الفرق بين السياق الأول والسياق الأخير؟ وكيف تظهر القراءات القرآنية خطابا مقاميا؟

أولا: مقدّمة تعريفية:

يقتضي المقام هنا أن نحدّد مجال عملنا في هذا المقال بالوقوف على تعريف أربعة مصطلحات نراها مقدّمة ضرورية في التمهيد للإجابة عن السؤال التالي: كيف كانت القراءات القرآنية خطابا مقاميا متنزلة في سياق خطاب جامع هو سياق النص التأسيسي الأول، سياق النص القرآني؟ وهذه المصطلحات الأربعة هي: القرآن والقراءات، والسياق والمقام. نحاول أن نشرح دلالاتها في الثنائيتين التاليتين.

القرآن والقراءات:

ننطلق أوّلا بتعريف القرآن والقراءات، تعريفا مقارنيا، وقد أسعفنا اشتغالنا على القراءات بالوقوف على تعريفين مهمّين، لأنّهما يطرحان عمق الدلالة المتعلقة

بالسياق والمقام اللذين أنتجاهما، التعريف الأوّل للزركشي يقول فيه «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزَّل على محمد، صلّى الله عليه وسلم، للبيان والإعجاز. والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما»[176] والتعريف الثاني لابن الجزري يقول فيه « كلّ ما صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم من [القراءات] ولم يسع أحدا من الأمة ردّه ولزم الإيمان به وأنّ كلّه منزّل من عند الله إذ كلّ قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلّها»[177].

السياق والمقام:

يقول حسن العطّار «وَالسِّيَاقُ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِه»[178]، ويعرّف السياق مرتبطا بالخطاب بأنّه كلّ ما يحيط بهذا الخطاب. ويقسّم أهل الاختصاص هذا المحيط إلى قسمين: القسم الأول هو المحيط اللغوي، والقسم الثاني هو المحيط المقامي الاجتماعي والثقافي[179]. وعلى أساس هذا التعريف نتبيّن أنّ المقام جزء منه، لذا اعتبر بعض الدارسين أنّ السياق المقامي يكوّن مع السياق النصّي مجتمعين السياق عموما.

وبالرغم من هذا التمييز الدقيق بين المصطلحين فإنّ العديد من الدارسين كثيرا ما اعتبروا المقام معادلا للسياق، فمقام التواصل (Situation de communication) كما يعرّف في معجم تحليل الخطاب «يحيل على جميع الظروف التي تحيط ببث لغة»[180] ما يعني أنّ التعريفين كما وردا أعلاه مترادفان. أمّا في علاقة هذين المصطلحين بالخطاب القرآني، فإنّه يمكن أن نتعبر هذا الخطاب متنزّلا في سياقين: سياق عام هو الذي تنزّل فيه باعتباره وحيا، وهو المحدَّد بالزمان والمكان. وهذا السياق هو سياق تأسيس الدين الجديد، فكان الخطاب القرآني هو خطاب واحد. لذا نقترح

176 الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله)تـ794هـ (، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعرفة، بيروت، 1391هـ، ج1، ص318.

177 ابن الجزري محمد بن محمد)تـ833هـ(، النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.، ج1، ص51.

178 حسن بن محمد بن محمود العطار(ت 1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د. ت. ج1، ص 320.

179 شارودو، باتريك ومنغو دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، ط1، دار ميناترا، تونس، 2008. ص 133.

180 المرجع السابق، ص 518.

أن نسمّيه سياق الواحد. وسياق خاص نسجته المقامات التي خرج فيها هذا الواحد إلى طور التعدد بسبب إعادة توجيهه في مقامات سياقية أخرى مخصوصة نقترح أن نسمّيها سياق المتعدد.

ثانيا: القرآن والقراءات من سياق الواحد إلى سياق المتعدد!

إنّ اطّلاعنا على مضامين القراءات القرآنية قد مكّننا من رصد أربعة سياقات مهمّة ظهرت فيها تلك القراءات خطابات مقامية، مندرجة ضمن السياق الذي أنتجت فيه أهمّها سياق اللغة وسياق العقيدة وسياق الهزل. أما السياق الرابع فيشترك في صنعها جميعها هو مقام البعد.

سياق اللغة:

اعتمدنا في هذا السياق ما أورده ابن جني في كتابه «المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها»[181]، في مقامين ضدين هما مقام القوة ومقام الضعف في صناعة اللغة. ويمكن رصدهما معا لأنّ رصد أحدهما لا يتم إلا باستحضار الآخر. فشذوذ القراءة يقابلها التواتر، وضعفها لسبب من الأسباب يقابله قوتها لسبب من الأسباب أيضا. والجدير بالذكر أنّ ابن جني قد نبّه في مقدّمة كتابه في حديثه عمّا صنّف ضمن القراءات القرآنية الشاذة أنّه و«**إن قَصُر شيء منه عن بلوغه إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فلن يقصر عن وجه من الإعراب داعٍ إلى الفسحة والإسهاب، إلا أننا وإن لم نقرأ في التلاوة به مخافة الانتشار فيه، ونتابع مَن يتبع في القراءة كل جائز رواية ودراية، فإنا نعتقد قوة هذا المسمى شاذًّا، وأنّه ممّا أمر الله تعالى بتقبّله، وأراد منّا العمل بموجبه، وأنّه حبيب إليه، ومرضيٌّ من القول لديه** »[182]، فالشذوذ حسب ابن جني لا يعني الإقصاء والإهمال، «**فإن كان هذا قادحًا فيه، ومانعًا من الأخذ به، فليكونن ما ضعف إعرابه ممّا قرأ بعض السبعة به هذه حاله، ونحن نعلم مع ذلك ضعف قراءة ابن كثير «ضئاء» بهمزتين مكتنفتي الألف،** [﴿ضِيَاءً﴾ **في** الآية 5 من سورة يونس10، والآية 48 من سورة الأنبياء21، والآية 71 من سورة القصص28.]، **وقراءة ابن عامر**

181 أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420هـ- 1999م.

182 أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ج1، ص33.

«وكذلـك زُيّنَ لكثير منَ المُشْـركينَ قَتْلُ أوْلادَهُمْ شُـرَكائهم»، [وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْـرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾ الأنعام 137/6]، **وسنذكر هذا ونحوه في مواضعه متصلًا بغيره، وهو أيضًا مع ذلك مأخوذ به»**[183]،

ومـن أمثلة ما ذكره ابن جني في هذا الصدد القـراءة المتعلقة بالآية ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِـينَ﴾ الفاتحة2/1، فقراءة أهل البادية «الْحَمْدُ لُله» مضمومة الدال واللام، وهي قراءة إبراهيم بن أبي عبلة»[184]، ووجه الاعتبار في هذه القراءة حسب ابن جني **أنّ ضمة الدال في«الحمدُ» إعراب، وكسـرة الـلام في «لله» بناء، وحرمة الإعراب أقوى مـن حرمة البناء، فإذا قلت «الحمدُ لله» فقريـب أن يغلب الأقوى الأضعف، وإذا قلت «الحمدِ لله» جنى البناء الأضعف على الإعراب الأقوى، مضافًا ذلك إلى حكم تغيير الآخِر الأول ».**

ومن أهم الأمثلة الدالة على قوة القراءة الشاذة في الصناعة، القراءة المتعلقة بالآية ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَـاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ قـراءة أبي عبد الرحمن عبد الله بن يزيد «الَّذِي تَسَـاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامُ» برفع الأرحام. فهي حسب ابن جني مرفوعة ابتداء، والرفع أقوى من النصب، فالقراءة بالرفع على الابتداء والخبر محذوف. وقد علل ابن جني قوة الابتداء والحذف في القراءة الشاذة بدل قراءة النصب على المفعولية تعليلا طريفـا، قال فيه «ينبغي أن يكون رفعه على الابتداء وخبره محذوف، أي: والأرحام مّما يجب أن تتّقوه، وأن تحتاطوا لأنفسـكم فيه، وحسن رفعه لأنه أوكد في معناه، ألا ترى أنك إذا قلت: ضربت زيدًا، فزيد فضلة على الجملة، وإنما ذكر فيه مرة واحدة، وإذا قلـت: زيد ضربته، فزيد رب الجملة، فلا يمكن حذفه كما يحذف المفعول على أنه نيّف وفضلة بعد استقلال الجملة؟ نعم، ولزيد فيها ذكران: أحدهما: اسمه الظاهر، والآخر: ضميره وهو الهاء. ولما كانت الأرحام في ما يُعنى به ويُقوّى الأمر في مراعاته؛ جاءت بلفظ المبتدأ الذي هو أقوى من المفعول. وإذانُصبت الأرحام أو جُرّت فهي فضلة، والفضلة متعرضة للحذف والبِذْلة.

183 المصدر السابق، ج1، ص33.
184 نفسه، ج1، ص33.

سياق العقيدة:

إذا كان «باللغة يبني الإنسان نفسه باعتباره ذاتا لأنّ اللغة تؤسس... حقيقتها التي هي حقيقة الكون، مفهوم الأنا »[185] فإنّ الفرق الإسلامية قد أسّست مفهوم الأنا الجمعيّة بالاستناد إلى القراءات القرآنية، فأخرجت النص القرآني من سياقه العامالذي تنزّل فيه وهو عموما الدعوة إلى الإسلام، دعوة قائمة على التعريف بالذات الإلهية، وعلى التحلّي بمجموعة من القيم الكونيّة الخيرة أو في موقف تلك الذات من المستهدفين الأوائل بالدعوة إلى مقام خاص هو مقام العقيدة المتفرّدة، وهذا التفرّد يخرج بقية المسلمين منها لتحدّد المؤمنين بها باعتبارهم هم الذين تلفّظوا بالقراءة الجديدة. إنّ القراءات الجديدة تجعل المتكلّم الجمع هو نفسه منقسما ومركّبا ومندرجا في أرشيف ومسكونا بغيره فالجمع يصبح متعدد الأصوات[186]. ومن تلك الأصوات المنتجة للخطاب القرآني العقدي نذكر مقامين مهمّين: مقام الاعتزال، ومقام التشيّع.

أ) مقام الاعتزال: تتجلّى القراءات الاعتزالية للنص القرآني خطابا مقاميا مؤسّسا على مقام الاعتزال الذي يقوم على مبادئ خمسة هي:

- القول بالمنزلة بين المنزلتين فمرتكب الكبيرة الذي مات ولم يتب مخلد في النار وليس مؤمناً ولا كافراً.
- القول بأنّ العبد يخلق أفعال نفسه بقدرة أودعها الله فيه.
- القول بالتوحيد، ولهذا نفوا صفات الله تعالى القديمة حتى لا يشبه المخلوقين.
- قولهم بأنّ العقل يحكم بحسن الأفعال وقبحها.
- القول بخلق القرآن وعدم رؤية الله في الآخرة[187].

وتأسيسا على مجمل هذه المبادئ أنتج بعض أعلام الاعتزال الأوائل قراءات عديدة تنسجم مع مقام التلفظ بل تؤسّس له بوظيفتها الحجاجية التي تتمثل في سلطة المقدّس المؤكدة لتلك المبادئ الاعتزالية،

185 معجم تحليل الخطاب، ص 340.
186 المرجع السابق، ص 342.
187 حسن محمد أيوب، تبسيط العقائد الإسلامية، ط5، دار الندوة الجديدة، بيروت – لبنان، 1983، ص 299

ومــن أمثلة إنتاج المعنى في مقام الاعتزال قراءة الحســن «الحيَّ القيومَ» بالنصب في اللفظــين[188] بدل قراءة الرفع ﴿الحَيُّ القَيُّومُ﴾، في الآية 255 من ســورة البقرة 2 والآية الثانية من سورة آل عمران 3 لنفي أن يكون الله حيا وقيوما. أو قراءة الحسن وقتــادة «الحقَّ» بالنصب[189] مكان الخفض في الآية ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلاَهُمُ الحَقِّ﴾ الأنعام62/6. أو قراءة عمرو بن عبيد «هُنَالِكَ الوَلاَيَةُ لله الحقَّ» بالنصب[190] بدل قراءة الخفض في ﴿الحَقِّ﴾ الكهف 44/18، لنفي صفة الحقّ عنه، أو قراءة الحســن وأبي رجاء وقتادة «وعدنا مُوسَــى»[191]، بدل ﴿وَاعَدْنا﴾ وفي الآية 51 من سورة البقرة2. أو قراءة الحسن[192] وأبي رجاء[193] «عُوهِدوا» بدل ﴿عَاهَدُوا﴾ في الآية 102 من سورة البقرة2. أو قراءة الحســن « وجَوّزْنا بِبَنِي إِسْــرَائيلَ البَحْرَ »[194] عوض ﴿جَاوَزْنا﴾ في الآية 90 من سورة يونس10، لنفي صفة مشاركة الله في الأفعال «واعد» و«عاهد» و«جاوز». لأنّ الوزن الصرفي لهذه الأفعال تدلّ على معنى المشاركة في ما دلّت عليه، وذلك محال على الله أن يكون له شريك في الفعل حسب رأي قرّاء المعتزلة.

ومن الأمثلة أيضا قراءة عمرو بن عبيد «ولا يَطعمَ» بفتح الياء[195] بدل بناء الفعل للمجهــول في الآية ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَــمُ﴾ الأنعام14/6. لنفي صفة الطعام عن الله، لأنّ البنــاء للمجهول لا يحقق ذلك التنزيه. أو قراءة الحســن وعمرو بن عبيد «المجيدِ»[196] بالخفض عائدة على العرش لا على الذات الإلهية في ﴿ذُو العَرْشِ المَجِيدُ﴾ البروج15/85. أو قراءة عمرو بن فائد[197] وعمرو بن عبيد وبعض المعتزلة[198] «من شرٍّ» بالتنوين، بدل الخفض والإضافة في الآية ﴿من شَــرِّ مَا خَلَقَ﴾ الفلق2/113، لتنزيه الذات الإلهية عن أن يكون خالقا للشــرّ كما دلّــت عليه قراءة الخفض والإضافة.

188 ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله)ت370هـ(، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق آرثر جيفري، مصر، مكتبة المتنبي، د.ت، ص22 – 25.
189 .المصدر السابق، ص43.
190 نفسه، ص83.
191 القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد الله الأنصاري(تـ446هـ)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1985.ج1، ص394.
192 ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص16،
193 أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، ج1، ص492.
194 ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص63.
195 ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي)ت245هـ(، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 3991، ج2، ص372
196 المصدر السابق، ج5، ص463.
197 ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص183.
198 ابن عطيّة، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5، ص538.

وهـــي كلّها قراءات تؤكد المبدأ الثالث من المبادئ الاعتزالية الخمســـة، وهو «القول بالتوحيد، ولهذا نفوا صفات الله تعالى القديمة حتى لا يشبه المخلوقين»

ومن المبادئ الأخرى التي عمل بعض أعلام المعتزلة على إنتاج قراءة منســـجمة مع مقامها الخطابي، القول بأنّ العبد يخلق أفعال نفسه بقدرة أودعها الله فيه. أي إنّه مسؤول عمّا يصدر عنه، كقراءة عمرو بن فائد «لا تَزِغْ قلوبُنا»[199] من الفعل الثلاثي المجـــرّد «زاغ » بدل قراءة ﴿رَبَّنَا لاَ تُـــزِغْ قُلُوبَنَا﴾ آل عمران8/3، من الفعل الثلاثي المزيد «أزاغ » المســـند إلى الله.أو قراءة القارئ نفسه « عَذَابي أُصيبُ به مَنْ أَسَاء» من الإســـاءة[200] بدل القراءة ﴿مَنْ أَشَآءُ﴾ الأعراف156/7.أو قراءة عمرو بن عبيد «خَلَفُـــوا»[201] بدل ﴿وَعَلَى الثَّلاَثَة الَّذِيـــنَ خُلِّفُوا﴾ التوبة118/9، ببناء الفعل الدال على حدث خلفهم إلى المجهول. وهم الصحابة المعروفة قصتهم في ســـورة التوبة. أو قراءة الحسن[202] «عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ». بدل ﴿إنّه عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ هود 46/11. أو قراءة بعض قرّاء البصرة[203] والحســـن وأبي رجاء[204] «إنّه مِنْ عِبَادِنَا المخلصِين» بكسر اللام بدل القراءة ﴿الْمُخْلَصِينَ﴾ يوســـف24/12. أو قراءة عمرو بن عبيد «أغفلَنا قلبُه»[205] بنســـبة الفعل إلى القلب بدل نســـبته إلى الله في قوله ﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ الكهـــف 28/18. أو قراءة عمرو بن فائد «وَمَن يُؤْمن باللَّه يهْدَأ قلبُه»[(206)] من الهدوء والفعل منسوب إلى القلب، بدل القراءة ﴿يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ التغابن11/64، من الهداية والفعل منسوب إلى الله.

ويمكن أن نلاحظ في هذا الســـياق أمريـــن مهمين: الأول يتعلق بالقراء فأغلبهم من التابعين أو من تابعي التابعين، أي منحصرين في القرنين الثاني والثالث للهجرة. والأمر الثاني مرتبط بآلية إنتاج القراءة. فالقاؤئ المعتزلي لم يمس من جســـم اللفظ بل حافظ عليه، وعمد فقط إلى إعادة توزيع التنقط والحركات الإعرابية فيه.

199 ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص26.

200 أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج4، ص400. وقد نسب العسكري هذه القراءة إلى حماد الراوية وبين أنها من تصحيفاته في القرآن وليست قراءة، انظر بهذا الصدد: العسكري، تصحيفات المحدّثين، ص147.

201 ابن جني، المحتسب، ج1، ص305-306.

202 الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر (تـ310هـ)،، تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت، ج15، ص341. وهي قراءة النبي، أبو داود السجستاني سليمان بن الأشعث)تـ316هـ(، السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ت.الحديثان3982، 3983.

203 الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج16، ص50.

204 ابن عطيّة، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج3، ص235.

205 ابن عطيّة، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج9، ص293.

206 ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص158.

مقام التشيّع:

لا نود هنا أن نشـير إلى مبادئ التشيع أو سبب نشأته، بل غاية ما نودّ تأكيده في هذا الصدد هو أنّ التشيّع فكرة كان أو فرقة واضحة المعالم لها كيانها العقدي، قد مثلت مقاما حاضنا لظهور خطاب قرآني هو ما يمكن أن نسمّيه القراءات الشيعية، ولتقـديم خطاب مركّز سـنقتصر في عرضنا لتلك القراءات علـى ما وقفنا عليه في المصادر الشـيعية دون غيرها مستفيدين من التعديلات المدخلة على النص الأصل ذي المقام الواحد. لنرصد أهمّ خصائص القراءات الشـيعية باعتبارها خطابا مقاميا هي وجه من وجوه تعددية المقام المنشئ لهذا النوع من الخطابات.

يقتضي مقام التشـيع أن يكون خطاب القراءات فيه مستجيبا لمبدأين أساسيين على الأقلّ هما: مبدأ تأسيس الذات صاحبة الحق المقدّس المتمثل في خلافة مؤسسة النبوّة بمؤسسة الولاية، ومبدأ هدم الآخر الظالم المعتدي الذي اغتصب حق الشيعة. نرصد المبدأ الأوّل في القراءات التالية:

- مبدأ تأسيس الذات:

ذكر العياشـي في تفسيره أنّ الآية ﴿الّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَممَّا رَزَقْنَاهُـمْ يُنْفِقُونَ﴾ البقرة3/2، قرئت «الذيـن يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهـم ينفقون ومما علمناهم ينبئون»[207]. ويروي التفسـير ذاته خبرا عن أبي عبد الله في تفسـيره للآية ﴿إنّ الله اصْطَفَـى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إبْرَاهِيـمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى العَالَمينَ﴾ آل عمرن33/3، قال فيه: ما الحجة في كتاب الله أنّآل محمد هم أهل بيته؟ قال: قول الله تبارك وتعالى« إنّ الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران وآل محمد» هكذا نزلت « على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم»[208]

وتـزداد حجية الخبر الراوي للقراءة الشـيعية إلى حدّ ينكر فيه بنية النص القرآني الذي لا يعترف بالوجود الشـيعي، فيقول الحسين بن خالد في الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاته وَلاَ تَمُوتُنَّ إلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلمُونَ﴾ آل عمران102/3 «قال أبو الحسن الأول كيف تقرأ هذه الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن

207 العياشي، محمد بن مسعود بن عياش)ت320هـ(، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، د.ت، ج1، ص26.

208 العياشي، تفسير العياشي، ج1، ص169-170.

إلا وأنتم مســلمون﴾ ماذا؟ قلت: مســلمون فقال: سبحان الله توقع عليهم الإيمان فســميتهم مؤمنين ثم يسألهماالإســلام، والإيمان فوق الإسلام؟ قلت: هكذا يقرأ في قراءة زيد قال إنماهي في قراءة عليّ (ع) وهو التنزيل الذي نزل به جبريل على محمد (ص) «إلاّ وأنتم مسلمون لرسول الله (ص) ثم الإمام من بعده»[209].

ويمكــن أن نختم بقراءة مخالفة بمقام مخالف للمقام الــذي نزلت فيه الآية ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْــلاَمَ دِيناً... ﴾ المائدة3/5 [210]. وهذا المقام في تاريخيته يصلح أن يحتض خطابا قرائيا أخص مضمونه أنّ أباعبد الله قال: لما نزل رسول الله (ص) عرفات يوم الجمعة أتاه جبرئيل فقال له: يا محمد إنّ الله يقرؤك السلام ويقول لك: قل لأمتك «اليوم أكملت لكم دينكم بولاية عليّ بن أبيطالب وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا»[211]

إنّ هذه النماذج من القراءات الشيعية قد عمدت جميعها إلى خلق مفام داخلي قائم على ثنائية السؤال والجواب، أحيانا، أو قائما على استبطان النص الذي يحتفظ بــه الخصم على أنّه الأصل واعتباره منقوصا لتكون الزيادة عليه هي المؤسســة لمعنى وجود الذات ينطلق من الاعتراف بمحمد نبيا، وبعليّ وليا، ثم بوليّ الوليّ وصيّا. فإذا اســتحكمت سلسلة النبوة بالولي والأوصياء استدعى القارئ الشيعيّ الذات الإلهيّة وملائكتها للشهادة بصحة هذه القراءات بما هي وحي يوحى في عليّ الزعيم الروحي للشيعة. فتكون الآية ﴿لَكِنِ اللّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلآئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللّهِ شَــهِيداً﴾ النساء 166/4، الواردة في المصحف الإمام غير ذات جدوى لأن الأصل عند الشــيعة أن تكون على النحو «لكن الله يشــهد بما أنزل إليك في عليّأنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا»[212]

أمــا المبدأ الثاني فقوامه خطاب قرائي يهــدم الآخر بوضعه في وضعيات تلفظية مختلفة منها إنزال العذاب عليه، فالآية ﴿فَبَدَّلَ الذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الّذِي قِيلَ لَهُمْ

209 المصدر السابق، ج1، ص193-194.
210 عن عمر أنّ الآية نزلت يوم عرفة في حجّة الوداع، البخاري، كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه. وعن السدّي أنّ: اليوم أكملت لكم دينكم نزلت يوم عرفة فلم ينزل بعدها حلال ولا حرام. وعن ابن جريج أنّها نزلت قبل وفاة الرسول بواحد وثمانين يوما، الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج6، ص97.
211 نفسه، ج1، ص293.
212 العياشي، محمد بن مسعود بن عياش)تـ320هـ(، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، د.ت، ج1، ص285.

فَأَنْزَلْنَا عَلَى الذينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّـمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ البقرة59/2، يرى أبو جعفر أن أمين الوحي أنزلها على نحو مخالف مضمونه« فبدل الذين ظلموا آل محمد حقهم غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا آل محمد حقهم رجزا من السماء بما كانوا يفسـقون»[213]، أو بتأكيد ظلمهـم عليّا وأنّهم بذلك قد حرمهم الله المغفرة وأغلـق دونهم طريق الهداية، فالآيـة ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً﴾ النساء168/4، الواردة في سياق الواحد، المتصف بعموم اللفظ، قرأها الشيعي في سياق المتعدد، فجعلها خطابا مقاميا مخصوصا يؤكد فيه على لسان أبي جعفر أنّ جبرئيل نزل بهذه الآية هكذا «إنّ الذين كفروا وظلموا آل محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا»[214]

سياق الهزل:

ثالث هذه السياقاتسـياق الهزل، وقد خص ابن الجوزي الباب العاشر من كتابه «أخبار الحمقى والمغفلين» لذكر المغفلين من القراء، وكان قد مهّد قبل غرض ذلك إلى تنزيل الحمق في سياق مقصدي بالرغم من عدم قدرة الأحمق الوصول إلى الهدف، يقول « وقد ذكرنا ما يتعلق باللغة في هذا الاسم ولا يظهر المقصود إلا بكشف المعنى فنقول: معنى الحمق والتغفيل هو الغلط في الوسـيلة والطريق إلى المطلوب مع صحة المقصود، بخلاف الجنون، فإنه عبارة عن الخلل في الوسيلة والمقصود جميعاً، فالأحمق مقصوده صحيح، ولكن سـلوكه الطريق فاسد ورويته في الطريق الوصال إلى الغرض غير صحيحة»[215] فكيف ننزّل قراءة الأحمق للنصّ القرآني وفق هذا المقام؟

الأحمق أيضا يصنع القراءة، صنعا قائما على أسّين أحدهما صواب وهو القصدية، وثانيهما فاسـد وهو إخراج النص القرآني خطابا مخالفا للخطاب الأول الذي تنزّل لأوّل مرّة في سـياق الواحد. ومن أمثلة ذلك أن عبد الله بن عمر بن أبان المعروف بمشـكدانة قرأ في التفسير «ويعوق وبشـرًا» فقيل له «ونسرا»، فقال: هي منقوطة بثلاثة من فوق، فقيل له النقط غلط، قال: فارجع إلى الأصل. وتذكر الأخبار أيضا

213 المصدر السابق، ج1، ص45.
214 نفسه، ج1، ص285.
215 عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ)، أخبار الحمقى والمغفلين، شرح عبد الأمير مهنا، ط1، دار الفكر اللبناني، 1410 هـ - 1990 م، ص 23.

أنّ مشـــكدانه حين قرأ «ويعوق وبشراً» اعترض عليه أحد الحاضرين بقوله: إنما هو ﴿نَسْرًا﴾ نوح23/71، فقال: هو ذا فوقها نقط مثل رأسك».(216)

ومن القرّاء الذي عدّوا من القرّاء الحمقى بسبب ما أنتجوه من قراءة قرآنية عثمان بن أبي شـــيبة الذي قرأ «فإن لميصبهاوابلفظلّ» من فعل ظلّ وأظلّ، بدل ﴿فطَلٌّ﴾ البقـــرة265/2، والطَّلُّ: المَطَـــرُ الضَّعيفُ القَطْرِ الدّائمُ وقرأ قـــال: وقرأ «من الخوارج مكلبين» بدل ﴿مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ المائدة4/5.

وليس كلّ الحمقى من العلماء والمشهورين، فقد ذكر ابن الجوزي بعض المجهولين من الحمقى الذين نســـبت إليهم قراءات قرآنية. لكـــنّ الجهل بهوية القارئ المتلفظ بالقراءة تفضي إلى تصنيف القراءة ضمن الأخبار المصنوعة بدءا بالمتلفظ وصولا إلى مضمون القراءة. ومن أمثلة هذه الأخبار أنّ رجلاقال لابنه وهو في المكتب: في أي ســـورة أنت؟ قال: في أقسم بهذا البلد ووالدي بلا ولد فقال أبوه: لعمري من كنت ابنه فهو بلا ولد. (217)

ومن الأمثلة الدالة على إعادة إنتاج الأحمق لنص قرآنيّ استنادا إلى الخط وحده، أنّ رجـــلا خـــرج إلى قرية فأضافه خطيبها فأقام عنده أيامـــاً، فقال له الخطيب: أنا منذ مدة أصلّي بهؤلاء القوم وقد أشـــكل عليّ في القرآن بعض مواضع، قال: سلني عنهـــا، قال: منها في «الحمد لله»، «إياك نعبد وإياك» أيّ شـــيء «تســـعين» أو «سبعين»؟ أشـــكلت عليّ هذه فأنا أقولها «تسعين »، آخُذُ بالإحتياط. والمقصود هنا ﴿نَسْتَعِينُ﴾ الفاتحة5/1.

إنّ هذه الأخبار وغيرها، تســـمح لنا بمراجعة مفهوم الحمق في إعادة إنتاج النص منزّلا في سياق جديد، هو سياق الجهل بطبيعة الخط العربي الذي كتب به المصحف الإمـــام وقد صار هذا الخط بعد تطـــوّره مختلفا عن الأصل، لذلك ميّز القدامى بين الخط التأسيســـي الذي اصطلح على تســـميته بالخطّ العثماني، والخط المنجز الذي تعارف عليه المهتمون به بالخـــط الإملائي. ولكنّ تعويل بعض قارئي النص القرآني

216 المصدر السابق، ص 75.

217 نفسه، ص 81.

على الخط التأسيسي بذكاء العالم تارة وحمق الأحمق طورا قد خلق لنا مقاما جديدا اصطلحنا على تسميته بمقام البعد.

القراءات القرآنية والخطّ العربي أو مقام البعد[218]:

نقصد بهذا العنوان المقتبس من كتاب «الترجمة والحرف أو مقام البعد » لأنطوان برمان، المساهمة التي قدّمتها طبيعة الخط العربي المكتوب به المصحف الإمام، في صنع مقام البعد عن سياق الواحد. ما يعني أنّ الخطّ أعطى لقارئية فرضيات كثيرة للبعد عن الأصل بعدا شديدا. ولمحاصرة هذا المقام وضع علماء القراءات ثلاثة شروط وجب أن تتوفر في القراءة حتى تحظى بالقبول، فكل قراءة حسب ابن الجزري «وافقت العربية مطلقا، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا، وتواتر نقلها هذه القراءة المتواترة المقطوع بها» [219]. ويقول في مؤلف آخر له «كلّ قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصحّ سندها فهي القراءة الصحيحة»[220]، فصحة الرواية وموافقة العربية قد حدّا من توالد القراءات في هذا المقام.

وفي إطار تتبّعنا للمكونات اللفظية لهذا المقام، رأينا أن نركّز على الإمكانات التي يوفّرها النقط دون غيره من الإعراب والبناء، فأحصينا ما يقارب ثمانية وسبعين لفظا اختلف في نقطها في ثمانين سورة. يمكن أن نعرض بعضها في ما يلي لنختبر مقام البعد فيها اختبارا لغويا.

- المثال الأول: اللفظ ﴿خَلِيفَةً﴾ البقرة2/ 30، الذي قرأه زيد بن عليّ وعمران «خليقة»[221]. والخليفة كما ورد في كتاب العين: من استخلف مكان من قبله، ويقوم مقامه (...) جعل الله آدم وذريته خليفة منهم، يعمرونها، وذلك قوله عز اسمه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾»[222] والخليقة الخلق [والخالق: الصانع]، وخلقت الأديم: قدرته.وإن هذا لمخلقة للخير، أي: جدير به، وقد خلق لهذا

218 أنطوان برمان، الترجمة والحرف أو مقام البعد، ترجمة عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2010.
219 ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص79.
220 ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص9.
221 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص263 أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، ج1، ص289.
222 الفراهيدي، الخليل بن أحمد)ت170هـ(، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط2، مؤسسة دار الهجرة، إيران، 1409 هـ ج1، ص 267. (4/ 267)

الامر فهو خليق له، أي: جدير به. وإنه لخليق لذاك، أي: شـبيه، وما أخلقه، أي: ما أشبهه.وامرأة خليقة: ذات جسم وخلق، وقد يقال: رجل خليق، أي: تم خلقه،[223]. وبالرغم من اختلاف التنقيط فإنّ المعنيين متقاربان في هذا المثال.

- المثال الثاني: لفـــظ ﴿جَنَفًا﴾ البقرة182/2 برواية حفص عن عاصم وقد ورد في مصحف عليّ بن أبي طالب « حَيْفا »[224]، ومعناهما معا الميل في الكلام.
- المثـــال الثالث: فيتعلق باللفظ ﴿ فَصَّلْنَاهُ ﴾ الأعـــراف52/7، من التفصيل أي التبيين والتفسير، وقد قرأ ابن محيصن «فضّلناه » بالضاد [225] وهي قراءة الجحدري من التفضيل [226].
- المثال الرابع: اللفظ ﴿بُشْـــرًا﴾ الأعراف57/7، بقراءة حفص عن عاصم، تبشـــر بالمطر[227]، وبقراءة ابن كثير ونافع « نُشُرًا » وقرأ حمزة والكسائي«نَشْرًا»[228] من نشر السحاب وهي لينة الهبوب
- المثال الخامس: اللفظ ﴿ أَشَاءُ﴾ الأعراف156/7، بقراءة حفص عن عاصم، من المشيئة الإلهيّة، وقرأ الحسن وعمرو بن عبيد « أَسَاءَ »[229]، من الإساءة.
- المثال الســـادس: اللفظ ﴿ يَقُصُّ ﴾ الأنعام57/6، قال الطبري «واختلفت القرأة في قراءة قوله ﴿ يَقُصُّ الحَقَّ ﴾ فقرأه عامة قرأة الحجاز والمدينة وبعض قرأة أهل الكوفـــة والبصرة ﴿ يَقُصُّ الحَـــقَّ ﴾ بالصاد، بمعنى «القصص» وقرأ ذلك جماعة من قرأة الكوفة والبصرة«إنِ الْحُكْمُ إلا لله يَقْضِي الْحَقَّ» بالضاد، من«القضاء»، بمعنى الحكم والفصل بالقَضَاء[230].

خاتمة:

تبـــيّن لنا من خلال ما تقدّم ذكره أنّ القراءات القرآنية خطاب ســـياقي متلبّس بمقامات عديدة تراوحت بين اللغة والعقيدة والهزل، وكان المقام المنشئ للخط العربي

---

223 المصدر السابق، ج3، ص 307 ج6، ص 143.

224 Arthur Jeffery , Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices. p185.

225 ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص49.

226 أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، ج4، ص308.

227 الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج 12، ص 491.

228 ابن مجاهد، أبو بكر)ت324هـ(، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، 1972، ص283.

229 ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص51.

230 الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج11، ص399.

المؤســس جامعا بينها. وبما أنّ القراءات كانت حاضنة للدرس اللغوي، فإنها كانت دالــة على تاريخ الخط العــربي. وبعد فإنّ المنهج الوصفـــي التحليلي الذي اتّبعناه، يغري بالدعوة إلى العودة إلى هذه النصوص المقامية التي قد تســاعد على بناء إثالة اجتماعية اســتنادا إلى طرح سلســلة من الاستفهامات يســتعين الواحد منها بعد الواحد بالأصول والذاكرة، بالوضع والمراجع، بمشروع حول المعنى والمرسل إليه (...) من وماذا يسكن الكلمات وفي أي موقع استعمال وفي صالح من وما؟ لماذا تكرّست وتطوّرت وأثرت وأخفقت؟[231].

قائمة المصادر والمراجع

I. المصادر (مرتبة ترتيبا تاريخيا حسب تاريخ وفاة المؤلف)

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- **الفراهيدي، الخليل بن أحمد** (ت.170هـ)**، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط2، مؤسسة دار الهجرة، إيران، 1409 هـ.**
- **البخـــاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله** (ت.256هـ)**، الجامع الصحيح، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط3، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، 1987.**
- **الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر** (ت.310هـ)**،، تفسير جامع البيان عن تأويل آي القــرآن، تحقيق محمود محمد شـــاكر، ط2، مكتبة ابـــن تيمية، القاهرة، د.ت.**
- **أبو داود السجســـتاني سليمان بن الأشعث** (ت.316هـ)**، السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ت.**
- **العياشي، محمد بن مسعود بن عياش** (ت.320هـ)**، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، د.ت.**
- **ابن مجاهد، أبو بكر** (ت.324هـ)**، كتاب الســبعة في القراءات، تحقيق شـــوقي ضيف، القاهرة، 1972.**

231 معجم تحليل الخطاب، ص 342.

- **ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله (ت.370هـ)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق آرثر جيفري، مصر، مكتبة المتنبي، د.ت.**
- الحســـن بن عبد الله بن سعيد العسكري (ت.382هـ)، تصحيفات المحدثين، تحقيق محمد أحمد ميرة، ط1، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، 1402.
- القرطـــبي، محمد بن أحمد أبـــو عبد الله الأنصاري (ت.446هــ)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1985.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلســـي (ت.542هـ)، المحرر الوجيز في تفســـير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993.
- عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت. 597هـ)، أخبار الحمقى والمغفلين، شرح عبد الأمير مهنا، ط1، دار الفكر اللبناني، 1410 هـ – 1990 م.
- **أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت.745هـ)، تفسير البحر المحيط، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.**
- **الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله (ت.794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعرفة، بيروت، 1391هـ.**
- **ابن الجزري محمد بن محمد (ت.833هـ)، النشـــر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.**
- **ابن الجزري محمد بن محمد (ت.833هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، اعتنى به علي بن محمد العمران، د.ت.**
- حسن بن محمد بن محمود العطار (ت 1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د. ت.

المراجع (مرتبة ترتيبا ألفبائيا)

- **برمـــان، أنطوان، الترجمة والحرف أو مقام البعـــد، ترجمة عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2010.**

- شارودو، باتريك ومنغو دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، ط1، دار ميناترا، تونس، 2008.
- أيوب، حسـن محمد، تبسـيط العقائد الإسـلامية، ط5، دار الندوة الجديدة، بيروت – لبنان،1983، ص 299.
- حمام، بلقاسـم، فكرة المقام في النحو العربي، مقال ضمن: مجلة العلوم الإنسانية بسكرة، عدد11، ماي 2007، ص ص125 136.
- Arthur Jeffery, Materials, for the history of thetext of the Qur'an, the old codices. p185.

البحث الرابع

المتكلّم والمقام في رواية «حروف الرّمل»[232] لمحمّد آيت ميهوب

أصيل الشابي[233]

تمهيد:

تفــترض مقولة التركيب النظــر إلى الرّواية بوصفها صنعــة فنّية تقف على قدم المســاواة مع فنون أخرى في نفس المجال التجريبي وعلى رأســها الرّســم والموسيقى والشــعر، ولعلّ ما يُمكــن رصده في نطاق التحوّلات المفصليّة في ســياق مثل هذا الســياق ما قاله جيمس جويس في مقالته «فــنّ الرّواية» من أنّ في إمكان الرّواية» خلــق الوّاقع أو على الأقــلّ إثراء قدرته التأثيريّة، وأنّ الرّواية تســتحقّ وضعا جماليّا خاصّــا بها، وأكّد أنّ الرّواية فنّ من الفنــون الجميلة [Fine Arts] ومن أجل ذلك فهي تستحقّ كلّ التقديرات والمكافآت التي لطالما مُنحت حصريّا للأعمال التي تجود بها المهن الناجحة كالموســيقى والشعر والرّســم والعمارة»[234]. واستتباعا لهذا نتج في المجال النقدي بشقيه النظري والتطبيقي اهتمام بكيفيات الرّواية الجديدة، وتندرج هنا تحديدا الجهود التي بذلها جيسي ماتز [Jess Metz] في إطار مشروعه لإيضاح» كيف تعمل الأشــكال الحداثيّة على تشــكيل الفهم العالمي»[235]، وما انفكّت الدّراسات الســرديّة تلقى الاهتمــام وتقليب التصوّرات في نفس النهــج الإيضاحي هذا، من ذلك أنّ عبد الفتّاح الحجمري يُثير هاته المســألة، ملاحظا توســيع أفق السرديات

233 محمّد آيت ميهوب، حروف الرّمل، دار النشر للمغرب العربي، ط1، 1994.
233 باحث تونسي وعضو مخبر الدّراسات السرديّة بجامعة منّوبة، تونس.
234 جيسي ماتز، تطوّر الرّواية الحديثة، ترجمة وتقديم لطيفة الدليمي، دار المدى، ط1، 2016، ص: 68.
235 نفس المرجع، ص: 6.

عند سعيد يقطين أفقيّا وفتحها على مجالات أخرى مجاورة وسعي عبد الله المدغيري العلوي إلى فتحها على صيغ التلفّظ ضمن الأبحاث المتّصلة بالاشتغال السّردي، ممّا يدعو إلى إعادة النظر في المنطلقات والتصوّرات النظريّة[236]. ويوضّحالحجمري خصوصيّة اشتغال المدغيري على وجهة النظر ضمن الترهينات الخطابيّة وكيفيّة اشتغالها[237]، ولكنّ مسارا من هذا القبيل يقودنا بصورة واضحة إلى مشروع السرديات الذي يُنجزه محمّد بن محمّد الخبو في تونس ضمن ترهين نقدي للأصول الغربيّة وذهابه في اتّجاه تأسيس مداخل كبرى تتّصل عموما بالأدب وقصصيّته قديما وحديثا ولاسيّما فيما هو خاصّ بالكتابة الرّوائيّة ومناحيها التشكيليّة الجديدة، وذلك في كتب كـ«مداخل إلى قصصيّة المعنى»[238] و«مداخل إلى التشكيل الرّوائي»[239]، وقد انكبّ الخبو في عمله على شقّ طريق للسرديات الاستدلاليّة، يُحرص في إطارها على موضعة المعنى في تشكيلاته الخطابيّة المتنوّعة. وسبق له أن نظر في رواية محمّد آيت ميهوب «حروف الرّمل» في دراسة له بعنوان «مداخل إلى الكتابة الرّاسمة في الرّواية العربيّة المعاصرة» بالتوازي مع رواية إدوار الخرّاط «اختراقات الهوى والتهلكة»، على أساس انتمائهما إلى منحى الكتابة التشكيليّة[240]. وتذكّر الدّراسات على اختلافها بمقالة جيمس جويس من حيث هي تركيز على وضع الرّواية الجمالي حيال جماليات الفنون الأخرى. وسنطرح مسألة التشكيل [Configuration] في رواية ميهوب في علاقته بظاهرة التلاعب بـ«أنا» المتكلّم في الملفوظ عبر الرّواية، وهو تلاعب ما انفكّ يحوّل الكتابة موضوع النظر إلى جنس قرائي بامتياز، وسنحاول الربط بين المتكلّم وأجناسيّة القول، وعلاقة ذلك جميعا بمقولة التهجين التي لا تعترف بالحدود الفاصلة بين مجال وآخر، كلّ ذلك في إطار المقام الرّوائي الذي يُعرف عادة بتعقّده وتنوّع مستويات القول فيه. ولعلّنا نسأل من خلال هذا السؤال التّالي: أيّ منحى تجريبي تتيحه الرّواية اليوم في ظلّ تمظهراتها اللاّفتة والعميقة.

236 عبد الفتّاح الحجمري، لماذا ننقد النصوص الأدبيّة؟، القلم المغربي دار القرويين، الدّار البيضاء، ط1، 2017، ص: 97.

237 نفس المرجع، ص: 99.

238 محمّد بن محمّد الخبو، مداخل إلى قصصيّة المعنى، مكتبة علاء الدين ووحدة الدراسات السرديّة بكلذية الآداب والفنون والإنسانيات بمنّوبة،، صفاقس، تونس، 2016.

239 محمّد بن محمّد الخبو، مداخل إلى التشكيل الرّوائي،نشر نادي القصيم الأدبي، المملكة العربيّة السعوديّة، دار محمّد على الحامي بالاشتراك مع دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت القاهرة، تونس، ط1، 2017.

240 نفس المرجع، ص. ص: 90. 108.

المقام الرّوائي: في تمظهرات الرّواية العربيّة

يثير صالح بن رمضان في دراســة تحمل عنوان «في الترسّــل والرســالة» مسألة المقام قائــلا: «ويمكن أن ندرس المقام باعتباره مجال اشــتراك بين مختلف الأجناس التي أنتجها، كما يمكن أن نترسّــم صلته بالأجناس القصصيّة التي استثمرته لتحقيق وظائــف متعدّدة، كما يفتح لنا هذا المقام مجال المقارنة بين مختلف الأجناس الأدبيّة التي يجمع بينها كونها رسائل موجّهة إلى مُخَاطَب مفرد معلوم.»[241].يهتمّ أحمد اليبوري في كتابــه «ديناميّة النصّ الرّوائي» بالطّابــع التركيبي الذي يُميّز الرّواية، ويظهر ذلك من خلال إشــاراته إلى أنّ النصّ عند ريفاتير فضاء لنصوص عديدة تخترقه وتتفاعل فيه، وأنّه لا يتمّ تلقّيه إيجابيا إلاّ ضمن شــروط منها ما يتعلّق باللّغة ومنها ما يتعلّق بالسياق ومنها ما يتعلّق بالتناص[242]. ويُوضّح أنّ توليد النص سواء في مستوى المعنى [Sens] أو في مســتوى التــدلال [Signifiance] يتعلّق عند ريفاتير بهذا[243]. وعرّج علــى خاصيّة التعدّدية النصّية عند جيرار جينــات التي من خلالها تتحقّق النماذج الأجناســيّة، وينفتح النصّ على غيره من النصوص[244]. وقد مهّد بذلك لطرح مسألة تركيــب الرّواية، وذلك مــن خلال تكييف الأجناس وتوظيــف خصائصها البنائيّة والدّلاليّــة، واصلا ذلك بمــا سمّاه ملاحظات ميخائيل باختــين، وهي ملاحظات عميقة التأثير، لاسيّما في ارتباطها بالأسلبة والحواريّة والمنظور والتمظهر الإيديولوجي في الخطاب الرّوائي[245]. وانكبّ محمّد الخبو في مختلف دراســاته وفي مداخله النقديّة المتعلّقة بتشــكيل القصصيّة في الســرد الرّوائي الحديث والمعاصر وحتّى في القصص العربي التراثي على تفكيك اشتغال الخطاب بالارتكاز على منحى استدلالي يستصفي المعنى في مقاماتها المدروسة، أي في تشكيلاتها المخصوصة. وقد فرّع لهذا الغرض من الاستدلال [Inférence] ما يُستدلّ به وهي التحقّقات السّردية والخطابيّة والإحاليّة عبر لعبة الضمائر من جهة[246] وما يُســتدلّ عليه وهــو المعنى كالمعنى الرّوائي مرتبطا

241 صالح بن رمضان، في الترسّل والرّسالة» ضمن أعمال الندوة التي نظّمها قسم العربيّة، أفريل 1993 تحت عنوان» مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم»، مشورات كلّية الآداب منّوبة، تونس، 1994، ص: 300.

242 أحمد اليبوري، ديناميّة النصّ الرّوائي، منشورات اتّحاد كتّاب المغرب، ط1، الرّباط، 1993، ص: 15.

243 نفس المرجع، ص: 16.

244 نفس المرجع، نفس الصفحة.

245 نفس المرجع، ص: 17.

246 محمّد الخبو، مداخل إلى قصصيّة المعنى، ص: 98.

بالسياق في باب أوّل، ومرتبطا بالمقام في باب ثان[247]. ولعلّ من التمظهرات الكبرى التي يستصفيها الباحث في هذا المجال نزوع الشخصيّة عند إدوار الخرّاط في روايتي «الزمن الآخر» و«رامة والتنّين» إلى الانفراد بذاتها من خلال الحوار، فهي تنفصل عن المخاطَب الآخر وتنكفئ على نفسها لتجتمع في داخلها ضمن المونولوج مع ذلك المخاطَب تسوّيه على هواها، وهذا حال ميخائيل مع رامة، في رواية «رامة والتنّين»[248]، ويرتبط هذا بحسب الخبو بتخطيب المؤلّف لأقوال الشخصيّة على محور المقامات القوليّة بعناصرها الزمانيّة والمكانيّة والمتعاملين قوليّا وما يعتمل بين هؤلاء المتعاملين من ذاتيّة لها خصائصها[249].

تنبّه الدّراسات العربيّة التي يُنجزها الباحثون العرب اليوم، وقد لفتنا الانتباه إلى عيّنات من القضايا الهامة التي تطرحها، إلى أهميّة الرواية باعتبارها مقاما يصقل المتفرّق من الأجناس واللّغات والتنوّع الإيديولوجي ضمن خطاب شامل يمكن بنينته باستمرار، كما أنّ هذا المقام يُتيح للخطاب الرّوائي حريّة عابرة لصلابة الجنس الواحد، ويفتح على إمكانيات التهجين المتواصل. وتتضاعف هذه الأهميّة إذا وضعنا في اعتبارنا أنّ همّ التشكيل في الرواية العربيّة يتّصل في عمقه بتشكيل الذات ومن خلالها الذوات الأخرى. ولا شكّ في أنّ هذا يظهر، فنّيا، في كيفيّة صياغة الشخصيات وبنائها بطريقة لا تموضعها في مسار منطقي يمكن ردّه إلى قاعدة من القواعد كما هو الأمر مع الرّواية الكلاسيكيّة، وإنّما يؤول إلى قضايا تتّصل جوهريّا بالمعنى وتأويله بناء في نهاية المطاف على علاقة الكتّاب العرب بمحيطهم وخبرتهم فيه. ولعلّه يمكن القول إنّ نهج إدوار الخرّاط في الرّواية قد توسّع بطريقة أو بأخرى عند كتّاب آخرين وضمن فلسفة واحدة في إطار ينفذ فيه القرّاء من خلال ذاتيّة الشخصيّة وعوالمها المليئة بالهواجس والأحلام والمواجهة الحميميّة إلى المجتمع، غير أنّنا، هنا، حيال الشخصيّة التي تشكّل غيرها بعد أن تنطوي عليه وتخرجه إخراجا جديدا. ويرتبط هذا المنحى بأنّ الرّواية فنّ عاطفي وشديد التقلّب إلى حدّ الانفعال ولا يقود إلى مرجع ثابت ومعلوم، تتعلّق فيه التطوّرات بما هو داخلي أكثر ممّا تتعلّق

247 نفس المرجع، ص. ص: 110. 116

248 نفس المرجع، ص: 112.

249 نفس المرجع، ص: 113.

فيه بما هو خارجي، أي بالاعتماد على ما يُسـمّيه محمّد الخبو «قصصيّة المعنى» لا أيّ معنى[250]. تنخرط رواية «ترابها زعفران» في هذا المضمار الذي لا يظهر فيه السرد ناقلا بقدر ما يظهر طارحا لصيغ يغلب عليها تشكيل المعنى تشكيلا قلقا يقع خارج دائرة المعطى بسـبب هيمنة صوت المتكلّم الملاعب بالقول، الذي يقفز من خطاب إلى آخر، المنخرط في محور استبدالي تستبدل فيها الأنا [Le moi] نفسها بغيرها من الضمائر على قاعدة التهجين الأجناسـي. وتنخرط رواية «حروف الرّمل» في ذات المضمار بتعميق لعبة المتكلّم المخاتل.

2. المتكلّمون في حروف الرّمل: لعبة تشكيل روائي

الناظر في «حروف الرّمل» يجد «أنا» المتكلّم تتحوّل باسـتمرار ومن البداية من شـخصيّة إلى أخرى، فهي «أنا» متداولة توجب الانتباه لمتابعتها ولاسـيّما نتيجة تبـدّل الأزمنة وما يُنتجه من تبـدّل الأمكنة، فالماضي البعيد مسـتحضر بقوّة في خطاب الشـخصيّة البطلة، فتبدأ قصّة البطل الرسّـام عادل النعماني بقول السّارد على هذا النحو: «في إحدى ظهيرات شـهر جويلية المترعة برائحة الزيت والسـؤال المتناوم، اسـتيقظ الرسّـام عادل النعماني من غفوته اليوميّة على هسهسة خطوات عبرت الصّالة.. كان نومه خفيفا جدّا يمكن أن يجرح غطاءه أخفض الأصوات وكلّ حضور جسديّ مهما حاول التخفّي، يُوقظه ويُربك أحلامه، فيستيقظ لاعنا شاتما، ثمّ يهدأ قليلا ويُغادر مرقده»[251]، لكن سـرعان ما ينبعث صوت البطل من الماضي البعيد: «كنت دائما أوّل من يسـتيقظ في عائلتي، ولم أكن أبالي وأنا طفل العاشرة بصـراخ أمّي تأمرني بالعـودة إلى النوم عندما كنت في الصّباحات الشـتائيّة الباردة أذهب إلى المدرسـة عند السادسـة صباحا والقمر يواصل تسكّعه اللّيلي..»[252]، ثمّ ينبعث صوتـه هاته المرّة «ندى! ندى! ندى!»[253] مغمـورا بحالة تعجّب واندهاش حيال انبعاث زوجته تلك التي اختفت من عشـر سـنين من لوحة رسمها لها وأغلق عليها في مرسمه.

250 محمّد الخبو، مداخل قصصيّة، ص: 26.
251 محمّد آيت ميهوب، حروف الرّمل، ص: 13.
252 نفس المصدر، ص: 13.
253 نفس المصدر، ص: 14.

نلاحظ في هذا المستوى هذه الإمكانيّة التي تظهر فيها الشخصيّة المتخيّلة متمرّدة من البداية، فهي تتحوّل من خلال استرجاع الطفولة إلى ذات ساردة ومسرودة في آن محيّدة بهذا السّارد الأصلي الذي استهلّ الكلام. ويثير مثل هذا التمشّي مسألة وجهة النظر وطرق الإدراك، وكيف تُخضع المدركات لأكثر من قناة قناة العين الحاكية [L'œil racontant] وقناة المنظور المرتبطة بهذا المتكلّم الذي يبدو ناقلا لأطوار مضت من حياته، غير أنّه يحبك المسترجع من الصّور عن طريق موضعته في سياق يُفهم منه ما لا يُفهم في غيره.

ويتكرّر انحلال الشخصيّة على هاته الشاكلة في مواضع مفصليّة من الرّواية من ذلك ما يحدث في الباب الثالث الحامل لهذا العنوان الشاعري «أكلّما تأوّه المساء احترقت البواخر في صدري؟» هكذا في نمط جملي استفهامي مربك، لا تحكمه ثنائيّة الاستخبار والإخبار، وإنّما الذاتيّة المجازيّة، وهي ذاتيّة تحيلنا إلى صيغة العنوان الكبير «حروف الرّمل» وجميع عناوين الأبواب الفرعيّة الثمانية. يخرج عادل النعماني مع ندى الجديدة متسائلا عن موقف الأصدقاء منها ومن سنّها الصّغيرة، يقول السارد: «وفكّر من جديد في مواقف أصدقائه عندما يرونه معها، وقد عادت إلى صباها الأوّل»[254]، ليتحوّل في درجة أولى هذا السارد إلى مجرّد قناة يعبرها صوت الشخصيّة الحامل لموقف الحيرة والذهول» يا إلهي ماذا سيحدث؟ هل سأبقيها سجينة مخفيّة لا تراها إلاّ الخيالات... ماذا سأقول للناس! هل سيصدّقون: ندى خرجت من اللّوحة!»[255]. وليغيب في درجة ثانية، فينحذف تلفّظه التمهيدي المشير إلى حركة الشخصيّة الخارجيّة وانتقالها في المكان المحيط بها، ويأخذ في التلفّظ الاستعادي متتبّعا عادل النعماني وحادثة هروبه من بيت العائلة في صغره بطريقة فجئيّة لعلّها مشتقّة من تقنية المونتاج في مجال الرّسم، حيث يُغطّي موضوع على موضوع مع وجود رابط أساسي بينهما، وحيث الحجْب منتج لمعنى أعمق هو بمثابة الخلفيّة التي لا تفهم اللّوحة بدونها، يقول السّارد أوّلا: «لم يستطع مقاومة رغبة قويّة في النوم فاتّكأ على حائط السيّارة ونام تاركا ندى تلتهم الطريق والصّور..»[256]، ثمّ

254 نفس المصدر، ص: 86.
255 محمّد آيت ميهوب، حروف الرّمل، ص: 86.
256 نفس المصدر، ص: 86.

ينكص إلى الوراء» كان قد قرّر منذ الصّباح السّفر إلى تونس. واغتنم انشغال أمّه فيما بعد الظهر بإعداد أكلة الإفطار ليبحث في خزانة الملابس عن المال الضروري لما اعتزم القيام به.. ولبث قليلا بجانب أمّه في المطبخ وقد أنهكها الصّيام والقيظ ثمّ غادر البيت دون أن يبدو عليه أي تأثّر أو حماس..»[257]. يلتبس في هذا المثال صوت السّارد بصوت الشخصيّة ليس ذلك الالتباس التقليدي الذي يظهر فيه السّارد عليما بما في الأذهان وما وراء الأزمنة والأفضية، وإنّما على هاته الهيئة التي يظهر فيها محقّقا استقصائيّا يحاصر موضوع تحقيقه، ومن علامات هذا المسار الخصومة الحادّة بين عادل النعماني والقصّاص، فقد رأى الأوّل أنّ الثاني يسخر منه، إذ جعل لوحته التي رسمها لندى غير شبيهة بصاحبتها، فلم يرحّب أصدقاؤه بندى الثانية وقد أراد تقديمها على أساس أنّها زوجته القديمة، ولذلك قال: «عندما رأيتهم في المقهى وسرت إليهم، كنت أستعدّ لزهو الانتصار، لزهو أن أرى في وجوههم اعترافا بعظمتي وحسن خَلْقي! كنت أتخيّل أنّهم سيهبّون من مقاعدهم وربّما سيُغمى عليهم.. كنت أهيّئ نفسي لاعتلاء العرش وللاستماع إلى الأقزام من حولي يردّدون مسبّحين بآي خلقي! ولكم وجدت فجأة وجدت نفسي أصطدم بحائط أصفر..»[258]. ويقول القصّاص: «تيقّنت من أنّ عادل النعماني قادر على أن يظلّ قائما اللّيل بأكمله وهو يتحدّث ولن يتركني أعمل وتذكّرت تأكيد النّاشر على أن أتمّ كتابة الرّواية بسرعة.»[259]، هل يكون إذن عادل النعماني استعارة تغطّي على المؤلّف، فنكون بإزاء سيرة روائيّة مخاتلة؟ إنّ تقدّم القصّاص في آخر الرّواية المشاهد بأناه المعلنة يُربك القراءة بإرباكه المبيّت للشخصيّة، إذ هو يتتبّعها خاطّا سيرتها ومتوغّلا في محكيّ طفولتها الحميمي إلى حدّ النظر بعيني الطفل الشفيفتين الحالمتين، ثمّ يحاصر شبابه في استقراره ورحيله على نحو ما يصنع المحقّقون، ولكن أليست السيرة الذاتيّة هي التحقيق بعينه، وذلك لمّا يواجه الكاتب المتطابق مع السّارد والشخصيّة نفسه في مرآة كبيرة فاضحا ماضيه المطوي؟ أليس تتبّع الأفضية في مدينة بنزرت وتونس العاصمة والقاهرة أمارة من أمارات مرجعيّ ما تثيره الذات المتكلّمة من الخارج؟ ألا ترهّن هذه الذات للقارئ الحياة في طور زمنيّ بالتركيز على الأحاسيس والعواطف

257 نفس المصدرن ص: 87.
258 نفس المصدر، ص: 237.
259 نفس المصدر، ص: 240.

ضمـــن ما أضحى يُعـــرف عند المؤرّخين بالتاريخ المصغّر؟ لقـــد عمد القصّاص إلى تســـييج حياة الشـــخصيّة على الورق بتفاصيل كثيرة من الواقع وفرض عليها أحداثا أكبرها حدث خلق ندى أو صباح كما أسماها عادل النعماني مقرّا باختلافها، كما فرض عليها الشـــعور بالفشل واليأس، فهو يتحكّم في ماضيها وحاضرها، ويريد أن يفرض عليها مراجع محدّدة، في حين تريد الشـــخصيّة الانطلاق خارج هذا النطاق، ويتحصّل من هذا حيرة القصّاص حيال تمرّد الشـــخصيّة، يقول القصّاص في حوار داخلـــي: «كيف تكتب القصص؟ من أين تؤخذ الزنابـــق العاقّة؟ هل تخبو حقول الألغـــام حين تقال وتُخزن في ظلمة الورق! هل أنا الذي يكتب أم أنا من يُكتب؟ لم تعد بي قدرة على اختمار العالم تحت جبّتي، فقد أتعتّق ولا أشـــرب ســـلافه؟ أنقذني يا بطل الرّواية! أنقذني يا بطل الرّواية!»[260]، يظهر، هكذا، أنّ الرّواية مســـار صراع بين البطل وكاتبه وأنّ شـــخصيّة ندى المرســـومة ليست ســـوى موضوع، كما يظهر أنّ الكتابة تشـــتغل على هيئة اختبارات متلاحقة في اتّجاهي الدّاخل والخارج. ولعلّ منحى العوالم الممكنة، ههنـــا، أي العالم التمثيلي المتخيّل وهو يهتك الحدود الحائلة دون الواقع يفتح على وظيفيّة هذه العوالم. ولعلّ مصادرة السّارد بوصفه مفوّضا من قبل الكاتب مهندس الرّواية وتناوب شـــخصيتي الكاتب والبطل على صوته ما هو إلاّ لعبة تشكيليّة تعني توتّر المعنى الروائي وأهميّة المنظور الذاتي، ونجد أنّ الشخصيتين إحداهمـــا تحفّز الثانية على الحكي، فتتطوّر الأحـــداث والأحوال وتتعقّد المغامرة في إطار حواريّة الأقوال.

3. البطل المتكلّمبين الحكي والامّحاء:

يتميّز حضور عـــادل النعماني بثنائيّة الحكي من خلال الـــذات وامّحائها باتّخاذ رسائل فرانز كافكا ذريعة لتعميق القول في العاطفة. وتتّضح هذه الظاهرة على سبيل المثال لا الحصر في الباب الرّابع الذي يحمل عنوانا فرعيّا «نورس الثلوج الســـوداء». ويُلاحظ أنّ هذا الباب منعرج في تعقّد الرّواية برمّتها، من ذلك أنّ ابتعاد ندى الحبيبة

260 محمّد آيت ميهوب، حروف الرّمل، ص: 125.

عن الرسّام العاشق قد حتّم مقاما قوليّا جديدا هو الترسّل، ثمّ تفرّعت في إطار هذا المقام عن رسائل البطل الحالم رسائل كافكا الشهيرة على مدى الرواية.

3 1 الحكّاء:

تنكسـر سلطة الكاتب السّارد الذي لا يتردّد في مصادرة السّارد المفترض عادة، وذلك بمجرّد التصريح بحاجته لحكاية البطل يحكيها له بنفسـه، بينما هو يسـجّل التفاصيـل بكلّ عناية. ويُعـبّر صوت عادل النعماني، في هاته الحال، عن سـلطة مضادّة للسلطة الأولى تمحو الطرف المقابل بفرض الصّمت عليه باعتبار أنّ الصّمت هنا دلالة اسـتخبار يدلّ على جهل والقول دلالة إخبار ووجود يدلانّ على المعرفة، وتظهر في القول الذاتي طبقات صوتيّة مضمرة فيه[Différentes strates vocales]، يقـول عادل النعماني: «يومها كنت في الرّابعة والعشـرين. وكنت لا أزال أدرس في معهد الفنون الجميلة. لعلّه أوّل يوم من عطلة الشّـتاء. وكان أستاذي السيّد ميشال نيتار قد طلب منّا أن نرسم أحد المعالم التاريخيّة.. لم أستطع العمل.. لم أفعل شيئا.. نهضت أحزم أمتعتي وقد منّيت النفس بعمل جدّي.. رفعت رأسي في اتّجاه الصّوت، فرأيت فتاتين تمرّان من أمام [مقهى] التونة، كانت أقربهما إليّ قد جاوزت العشرين بقليل، تضع سفسـاري أبيض لم تحسـن شـدّه، فكان يتدلّى عن طوقها، ويتكوّم عنـد الخصر، ثمّ تنسـحب أذياله إلى الأرض، فاضطـرّت في الخطوات القليلة بين التونـة وباب المدينة إلى التوقّف ثلاث مرّات سـوّت فيها هيئتها..في النظرة الثالثة، أحسست بركبتي تذوبان.. ورأيت وهما حذاء باب المدينة ثلاثة حبال حمراء تشددن الأسـوار كقارب يريد أن يطمئنّ إلى مرسى لا يراه الماء.. كانت ترتدي تنّورا أسود، عليـه صدار صوفي أبيض، ولم يكن يظهر منها غير شـعرها، وقـد لملمت ذؤاباته واستدار بها وشاح أصفر..»[261].

نرصـد في هذا المثال إذا ما أردنا تفكيك صوت البطل ثلاثة أصوات، هي على التوالي صوت الرسّـام العاشق وصوت الفتاة المعشـوقة وصوت المجتمع الذي يضع بينهما حاجزا يمنع أشـياء كثـيرة مثل الاختلاط أو الـكلام أو الرؤية. ولكنّ هاته

261 محمّد آيت ميهوب، حروف الرّمل، ص. ص: 130. 131.

الأصوات معا تكشف تميّز حالة العشق بوصفها حالة مركّبة، وأنّها في مثال الرّسام مبنيّة على الاندهاش الجمالي تماما كما أنّ علاقته باللّوحة مبنيّة على الاندهاش بعناصر العالم، ولعلّ هذا يعني أنّ البوح، ههنا، يشي بأنّ ندى المرأة الحقيقيّة التي تزوّجها عادل يوما هي من صُلب تكوينه النفسي والذهني وقبل ذلك التلفّظي، فقرائن القول تدلّ عليها بصيغ مختلفة توهم بالإخبار، ولكنّها سرعان ما تتمظهر تمظهرا سينمائيّا ينهض على أولويّة المدركات المرئيّة بحيث تنعرض هذه المدركات وفق خطّة يُراعى فيها توزيع حركة المرأة بالتدريج واستحضار عامل الحواس بالحرص على الجمع بين الصوتي والمرئي في منطق تكاملي شبيه بمنطق الإخراج الفيلمي ومراعاة قيمة التشويق من خلال ما سبق ولاسيّما لمّا يتماهى عادل النعماني مع دور الضائع في متاهة يبحث عن هدفه الجمالي الضائع بدوره في تفاصيل كثيرة. ويمكننا أن نشبّه عيني المدرك بعين الكاميرا، تتغيّر وضعيتها من مكان إلى آخر، فهي مرّة ثابتة ومرّة متنقّلة، وهي مرّة في وضعيّة المشهد العام [Gros plan] ومرّة في وضع المشهد الممتدّ البعيد[Plan plongé].

وتترائى في أثناء التقنية السينمائيّة تقنية أخرى لها بها وشيجة هي الرّسم، وذلك سواء تعلّق بفنّ البورتريه كما في قول البطل السّارد عن معشوقته وعمّتها: «عندما وصلا آخر الزّقاق، استدارت نصف دائرة، فتموّج شعرها المغدودن على الكتف الأيمن مبينا عن عنق أبيض انعكست عليه ظلال خضراء..»[262]، وكما في قوله عن العجوز جدّة ندى: «فتحت لي عجوز، بدا وجهها والباب يُفتح متهلّلا هادئا، ولكنّها ما كادت تلمحني حتّى تراجعت..»[263]، وكما في قوله الجدّ: «فتح لي الشيخ الباب، وبدا أنّه على انتظار. كان أبيض الوجه في عينيه الزرقاوين هدوء وطمأنينة، وكان يرتدي جبّة من صوف وعلى رأسه شاشيّة..»[264]، أم تعلّق برسم المشاهد الاجتماعيّة كما في المثالين التاليين في رسم بيت من بيوت المدينة العتيقة المختلفة عن البيوت العصريّة[265]:

262 محمّد آيت ميهوب، حروف الرّمل، ص: 135.
263 نفس المصدر، ص: 136.
264 نفس المصدر، ص: 137.
265 نفس المصدر، ص: 138.

اللّوحة الأولى	اللّوحة الثانية
« مــر ر نا بســقيفة رخاميّة وعلــى الجدران جليــز أخضــر وأزرق»	«كان الصدار مربّعا تحيط به أعمدة رخاميّة عليها تيجان مزهرة وفوق التيجان أقواس خشبيّة تصل إلى سقوف الأروقة الأربعة. وسط الصدار فسقيّة جليزها الحائطيّ حديث يُذكّر بالجليز الإيطالي المنتشــر أوّل القــرن، بينما غُطيت جنباتها الدّاخليّة بحجر موزاييك، واســتدارت وسطها نافورة رخاميّة تفتّت رأسها وفي الزّاوية اليُمنى ارتفع حوض صّغير به ياسمينة مستلقية على الجدران»

ولعلّنا نستخلص وفقا لهذه الاعتبارات استناد قول المتكلّم إلى الحقيقة المكانيّة أو ما يسمّيه محمّد الخبو «التمكين» [Spatialisation][266]. ويمكننا الوقوف، انطلاقا من التقنيتين السّابقتين، على وظيفيّة التهجين الأجناسي في تفعيل هذا التمكين، فالملاحظ أنّ قول البطل يعمل على أساس ثنائيّة الانحلال[La dissolution] والانصهار [La fusion]، فينحلّ ليستوعب البورتريه أو المشهد السنمائي في تكوينه وبنيته وخاصيّته الأســلوبة في المخاطبة[267]. ولربّما يدلّ هذا الجنوح إلى المكان في مقابل ســيولة الزمن والبحث عنه في الذاكرة البعيدة والمشوّشة عن حاجة عادل النعماني وهو يضرب في قلب العاصفة عن الطمأنينة والثبات.

وينقلــب قول البطل في الباب الخامس الــذي يحمل عنوانا له «ألوان الرّوح آثام حنين بعيد» إلى ممارســة فعليّة للرّسم، إذ تعيّن الألوان ندى بأحمر وجنتيها وبياضها وزرقة عينيها خضرة جنانها و والبنفســجي ســحرها[268]، ليصل التمكين إلى أقصاه، فالشــخصيّة لا تُدرك إلاّ في أحيــاز اللّوحة وضمن التنويع اللّــوني ودرجات اللّون الواحد عن طريق ثنائيّة الأبيض والأسود. ويتناغم هذا كلّه مع شعريّة العبارة كما في القول التالي: «أعود ألمس أشــواك الوردة وأسألها: لم الغوص في البحيرة كالبنفسجي

266 محمّد الخبو، مداخل إلى التشكيل الرّوائي، ص: 94.
267 اهتمّ جيرار هاس بهذه الظاهرة، وركّز على حضور المقالة في الرّواية.
يُنظر في:
- Gérard Hass, Studien zur from das essays und zu seinem vorformen in roman, Tubingen: M, Niemeyer, 1966.
268 محمّد آيت ميهوب، حروف الزمل، ص.ص: 169-178.

ينهـــش النّهار منه الليّل؟ متى يكون لي بئرك قوقعة وصدفة لا تُفتح؟». والجامع بين الشـــعر والرسم الحلم بالجســـد الحميمي الذي هو مكان الأمكنة، مصدر التأملات وعنوان الحريّة.

2 3: امّحاء البطل

يعـــني الامّحاء [L'effacement] أن يتظاهر المتكلّم / المتلفّظ بنقل قول ما، بينما هو الذي يتكلّـــم/ يتلفّظ من خلال ذلك القول الآخر، ويتحدّد على هذا انفصال ظاهري فحسب بينه وبين المخاطَب، وهذا لعب يجعل من اللّغة متجاذبة بين قطبي القول.

يستعرض البطل رســـالته ضمن حكايته قائلا: «لم أعتد كتابة رسائل الحبّ من قبل، وليس من الضروري أن أقسم لكِ أنّك أوّل من مدّ لها قلبي يده ونهره مصافحا، ولا ضير إن كان مطرا أو دمعا، ولكنَ إن أَصررت فإنّني أقسم بعينيك اللّتين أطلّتا في ليلي وردتين خضراوين لا تذبلان أفلست ندى؟ ولعلّني ما كتبت هذه الرّسالة، فإنّما بلســـانك كتب قلمي، وجرت يدي، فأَنا الورق، وأنت المداد، أفلست ندى؟ !». ولكنّ هذا الاســـتعراض يتمّ من خلال إدراك ندى الـــذات العرفانيّة، فيكون البطل متســـلّطا، يقدر على التســـلّل إلى الأماكن الحميميّة التي يمثّلها هنا الفراش حصن العاشقة من العيون.

غير أنّ الرّســـالة الذاتيّة تستبدل برسالة كافكا كما في هذا المثال: «وكتب كافكا إلى حبيبتـــه فليس بتاريخ 23 نوفمـــبر 1912 عزيزتي، يا إلهي، كم أحبّك، لقد تقدّم اللّيل، وضعت جانبا قصّتي الصّغيرة التي لم يسبق أن اشتغلت فيها ليلتين متتابعتين، وقد شـــرعت في الصّمت تأخذ هندســـة قصّة طويلة.. هذه القصّة تســـمّى المسخ وســـتبعث فيك خوفا أزرق، وربّما قد تقولين شـــكرا لأنّ هذا للأسف ما ابتلي كبه كلّ يوم من خلال رسائلي.. عزيزتي، عسى أن يكون ورق هذه الرّسالة الرّقيع بدءا حقيقيّا لحياة أفضل، عند كتابة الجملة السّـــابقة، فوجئت بأنّني أنظر إلى الهواء كما لو أنّك هناك...».

تُعدّ الرّسالة ضربا من ضروب المقاومة التي يلجأ إليها البطل لأنّه يستميت في الوصول إلى حبيبته ويقفز على الموانع الاجتماعيّة التي لا تبيح اللّقاء فيلتقيها مترسّلا، ولكنّها إضافة إلى هذا تعبير جمالي شعريّته بادية للعيان عبر اللّغة الاستعاريّة المتوخّاة التي يتميّز بها العشّاق ويحتاجونها للبوح بالعبارة الانفعاليّة. ويشترك في هذا المنحى عادل النعماني وكافكا، غير أنّ عبارة الثاني تصبح بتمامها استعارة كبرى نظرا إلى شهرتها أوّلا ومأساويتها ثانيا للتعبير عن المتكلّم ونسج تواصل مثالي تتحقّق معه صورة الحبّ المثاليّة، فلا يخفى أنّ كافكا مثال، ويصبح المثال الرسائلي المستعار هو الخطاب الذي يكون فيه البطل ضمنيّا، ويمكنه من ثمّ أن يوجّه القول توجيها أعمق.

ويتّضح في قول كافكا لفليس في رسالة أخرى: «.. لديّ إحساس واضح بأنّ الزواج والارتباط وذوبان هذا الشيء غير المفهوم الذي أمثّله سيجرّني إلى الضياع وليس ضياعي أنا فقط، بل ضياع زوجتي أيضا..»[269]، التماهي الواضح بين كافكا وعادل النعماني الذي يقول بعد انفصاله عن هدى في الباب الثاني من الرّواية: «وأخيرا انفصلنا يا ندى! ترى هل ستُكتب لنا السعادة؟»[270]، ليؤول الأمر إلى الحيرة حيال المعاني الاجتماعيّة التي يمكن أن تكون بسيطة بينما هي عند الفنّان إشكاليّة. ويتّضح في هذا المجال أنّ التهجين بين الرّسالة الذاتيّة والرّسالة المستعارة يدرج صوت البطل في سياق إنساني كبير.

4 حروف الرّمل: جنس قرائي

يحدث في آخر الرّواية تنافس كبير على أولويّة القول، ويزيح الكاتب عادل النعماني فيصمت هذا الأخير مستمعا مرّة لحكايات الحاجة فاطمة صاحبة الفندق[271]، ويتحوّل أخيرا إلى مفقود تتحدّث عنه مذكّرات هيدي الكاتب وقد أصابه «إثم الألوان»[272] بسبب تدخّل الكاتب، ويقول عادل قبل اختفائه مواجها

269 محمّد آيت ميهوب، حروف الزّمل، ص: 159.
270 نفس المصدر، ص: 49
271 نفس المصدر، ص: 261.
272 نفس المصدر، ص: 266.

الكاتـــب: «لماذا تتدخّل في حياتي؟ مـــن منحك الحقّ في أن تملأ أيّامي بأحداث لم أتسبّب فيها؟ اللّوحة لوحتي فبأيّ حقّ تحوّلها بياضا وتُخرج من فيها»[273].

نقف، إذن، سواء من خلال الأقوال أو الأحداث على التطوّر القصصي المأساوي لمنحى الجنون الذي يتشكّل كلّما تقدّم السرد على حقيقة نصّية تمثّلها العبثيّة، وهي عبثيّة تحتاج إلى تأويل قرائي ولا يمكن إرجاعها إلى شـــخصيّة من الشخصيات حتّى وإن كانـــت هاته الشـــخصيّة هي الكاتب، فالشـــخصيات جميعها يعروها النقص، والكاتب نفســـه تابع لعادل النعماني يســـتعطفه ليحكي له حكايته ويتلصّص على تاريخه في مذكّراته فلا يظفر إلاّ بلغة شعريّة لا يمكن حدّها وموضعتها كما يجد نفسه في حيرة من أمره إزاء فيض أجناســـيّ وتطابق صوتيّ يتداخل فيه المرجعي بالتخييلي والتخييلـــي بالمرجعي، فيجعل، هذا كلّـــه، من هذا الـ «عادل النعماني» صورة مركّبة الإضاءة واللّون والخلفيّة والواجهة لا يُنظّمها زمن بعينه فلا يمكن للقارئ أن يواجهها إلاّ بالتأويـــل[274]. ويمكن القول إنّ حروف الرّمل تجـــري وتعمّق بما هي جنس قرائي المعنى وإشكاليته في الواقع الإنساني في سياق كبير لعلّ من أشهر مؤسّسيه في الأدب التونسي محمود المسعدي في أثريه الخالدين» حدّث أبو هريرة قال» و«السدّ».

على سبيل الخاتمة:

ثمّـــة مراهنة في رواية حروف الرّمل على التشـــكيل، وقـــد قامت هذه التقنية في فضاء الكتابة على التصرّف في الشـــخصيات المتكلّمة بجعل التحفيز متبادَلا بينها، كما قامت على هذا التداخل بين العالم التمثيلي والميتاروائي. هذا الرّبط بين الدّاخل والخارج والخارج والدّاخل تشـــكيل ينمّ عن وعي الكتابة بذاتها، فهي في حالة تخلّق متواصل، ولعلّ هذا ما يســـتدعي القارئ المشاهد بقوّة ليواجه الكتابة ويتدخّل فيها بالتأويـــل. ونفهم بالضبط في هذا الإطار لم ينخرط الكاتب في صلب العالم التمثيلي التخييلـــي، إنّه ليس ذلك الكاتب المرجع الـــذي يصرّف انفعالاته فيما يكتب، إنّه مجرّد ممكن سردي ينتظر الترميم من لدن القارئ[275].

273 نفس المصدر، ص: 249

274 يبسط جان ماري شافاز مسألة الأجناس القارئيّة، إذ يلجأ القارئ إلى التأويل سبيلا لفتح مغاليق النصّ المراوغ.

- J.M.Schaeffer, Qu'est ce qu'un genre littéraire, Seuil,Paris,1989.

275 جابر عصفور، تحدّيات الناقد المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، ، ط1، لبنان، 2014، ص: 151.

وقامت تقنية التشكيل، أيضا، وفي علاقة بما سبق على تشرّب أجناس شتّى، وتعددّ الأجناس أرضيّة لتشكيل خطاب المتكلّمين في حكيهم الظاهر أو المّحائهم، كما أنّه دلالة على الحريّة الممارسة في فضاء الكتابة على أساس أنّه فضاء لوحة يجذب إلى التأمّل وإعادة التأمّل من المركز إلى نقاط التلاشي، وعلى مدى تدرّج اللّون والضوء سواء كان ذلك في البورتريه أو المشهد أو تعلّق بالحركة السنمائيّة المشوّقة. ولعلّ محاصرة معنى الوجود الإنساني في الأفضية والأمكنة وإثارة حريّة الإنسان من خلال استعارة صورة الرسّام الذي يلاحقه كاتبه معنى عميق تحيط به أفكار كثيرة وتواجهه أحلام بلا عدد.

لعلّ الأمر ينتهي بنا إلى أنّ المقام الرّوائي في رواية حروف الرّمل، بالاعتماد على ما سبق، مقام تشكيلي بالأساس، فالرواية العربيّة اليوم وبعد خبرة طويلة لم تعد رواية المضامين، ولم يعد من شأنها طرح المسائل طرحا يقرّره المؤلّفون بوصفهم ذواتا متكلّمة كائنة في التاريخ، بل أصبح الأمر معقودا على ابتداع صيغ قول جديدة يغلب عليها التشكيل الذي يعيد الاعتبار للمكان ضمن المقام الرّوائي، ومن ثم يعيد الاعتبار للذات بوصفها ذاتا متأمّلة وحالمة في محيط سياسي واجتماعي وثقافي تخنقه العبثيّة، ومسألة العبثيّة ما انفكّت تُطرح بقوّة في الإبداع الرّوائي العربي، فهذا بوشعيب السّاوري يرصد أثناء دراسته لرواية «دوائر السّاحل» للروّائي المغربي محمّد غرناط محوريّة هاته المسألة مبيّنا أنّ «التشتّت الوجودي يقود البطل كريم التدالي إلى العبث»[276]، ويقول المستعرب الإسباني عن العبثيّة في الرواية العربيّة المعاصرة:» المفارقة أنّ أجواء التشاؤم والإحباط التي لمسناها في روايات التسعينات مثلا مازلت ظاهرة اليوم بل بقدر أكبر من القتامة والسوداويّة ربّما، وحتّى إن لجأ الرّوائيون الآن إلى أساليب تمزج بين المجاز والاستعارة والتهكّم الرّفيع وأحيانا السورياليّة فإنّ الاستنتاج يظلّ صريحا في قتامته.»[277]

276 بوشعيب السّاوري، دراسة بعنوان: التشتّت الوجودي في «دوائر السّاحل»، ضمن كتاب جماعي بعنوان: معابر التخييل الرّوائي والقصصي في التجربة السرديّة لمحمّد غرناط، تنسيق وتقديم بوشعيب السّاوري، نشر القلم المغربي، ط1، المغرب، 2017، ص: 47.

277 من حوار أجريناه مع إغناسيو غوتيريث، فصليّة الجَسرة الثقافيّة، عدد50، قطر، شتاء 2019، ص:15.

الهوامش:

المصدر:

محمّد آيت ميهوب، حروف الرّمل، دار النشر للمغرب العربي، ط1، 1994.

المراجع:

كتب:

1 - بن رمضان (صالح)، في الترسّل والرّسالة» ضمن أعمال الندوة التي نظّمها قسم العربيّة، أفريل 1993 تحت عنوان «مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم»، مشورات كلّية الآداب منّوبة، تونس، 1994.

2 - بوشعيب السّاوري، دراســة بعنوان: التشتّت الوجودي في « دوائر السّاحل»، ضمن كتاب جماعي بعنوان: معابر التخييل الرّوائي والقصصي في التجربة الســرديّة لمحمّد غرناط، القلم المغربي، ط1، المغرب، 2017.

3 - الحجمري (عبد الفتّاح)، لماذا ننقد النصوص الأدبيّة؟، القلم المغربي دار القرويين، الدّار البيضاء، ط1، 2017.

4 - الخبــو (محمّد بن محمّد)، مداخل إلى قصصيّة المعنى، مكتبة علاء الدين ووحدة الدراسات الســرديّة بكلذية الآداب والفنون والإنسانيات بمنّوبة، صفاقس، تونس، 2016.

5 - الخبو (محمّد بن محمّد)، مداخل إلى التشكيل الرّوائي،نشر نادي القصيم الأدبي، المملكة العربيّة السعودية، دار محمّد على الحامي بالاشتراك مع دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت القاهرة، تونس، ط1، 2017.

6 - ماتز (جيسي)، تطوّر الرّواية الحديثة، ترجمة وتقديم لطيفة الدليمي، دار المدى، ط1، 2016.

7 - اليبوري (أحمد)، ديناميّة النصّ الرّوائي، منشورات اتّحاد كتّاب المغرب، ط1، الرّباط، 1993.

مجلات:

حوار مع المستعرب الإسباني إغناسيو غوتيريث، حاوره أصيل الشابي، الجَسرة الثقافيّة، الدوحة، شتاء 2019.

المراجع الأجنبيّة:

1. Hass (Gérard), Studien zur from das essays und zu seinem vorformen in roman, Tubingen: M, Niemeyer, 1966.
2. Rabatel (M. Alain, L'effacement énonciatif dans les discours rapportés et ses effets pragmatiques, Langages, N° 156, 2004, PP : 3_17.
3. Schaeffer (J.M), Qu'est ce qu'un genre littéraire, Seuil, Paris, 1989.

البحث الخامس

تداولية المقام وصناعة المعنى : القصدية والمقبولية في رواية «شرفات بحر الشمال» لواسيني الأعرج

هشام بوضيافي

1 مِهاد نظري ومفاهيم إجرائية:

1 1 مِهاد نظري:

لئن دعت الإنشائية إلى قراءة النصّ معزولا عن سياقاته، فحوّلته إلى بُنى وعلامات عدّت تحليلها والنظر في العلائق الداخلية بينها ضامنا لمساءلة النصّ وحقيقا بتدبّر معانيه، فإنّ المناهج السياقية قد حرصت على وصْل النصّ بمؤلّفه وظروف إنتاجه وما يتبع ذلك من ضرورة الوعي بمنزلة العوامل الخارجية، النفسية منها والاجتماعية والثقافية والإيديولوجية، ودورها في فهم النصّ وتأويله. كما سعت إلى تجاوز ما رأته تصلّبا بنيويا وتطرّفا شكليا في التعامل مع النصّ من خلال اختزال مقاربته في إنجاز مناويل شتى، والاحتكام إلى جملة من البنى والتراكيب، والحرص على عزل النصّ عن السياقات الحافّة بإنتاجه. فدراسة النصّ الأدبي ليست مجرّد بحث في الأشكال والألفاظ، وإنّما هي دراسة ينبغي أن تنظر في المعاني والرؤى والقيم التي يحتفي بها. فالحقّ أنّه على الدارسين أن يطّرحوا القيم التي يتلبّسها النصّ، وأن يستقطروا ما يرشح به أو ما يتكتّم عليه من معان.

لقد صبّت البنيوية جام اهتمامها في دراسة النص السردي على الطرائق، بينما انشغلت مختلف المناهج السياقية بكلّ ما هو حافّ بإنتاج النصّ، واستقرّت التداولية في المفترق بين داخل النصّ وخارجه. فالدراسات التداولية لم تهمل البنى الداخلية،

وهي في الوقت نفســه لم تنضبط للاكتفاء بدراســة الظروف الحافّة بإنشــاء النصّ. بذلــك مثّلت التداولية في المدوّنة النقدية المعاصرة إحدى أهمّ لحظات تطوّر البحث النقدي في النصّ الأدبي من خلال النأي به عن دائرة التنازع بين الداخل والخارج إلى التفاعل الخلاّق بينهما. كما يمكن اعتبارها علامة تزحزح ابستيمي عندما وقفت من خلال بحثها في قضايا المقام والتخاطب والمعنى على برزخ بين الداخل والخارج.

أفرزت المعرفة المعاصرة مقاربات ونظريات صُنّفت ضمن تيارات لسانية جديدة، ويعتــبر التيّار التداولي من أهمّها. وتهتمّ التداولية باللغة عند اســتعمالها من جهة أنّها فعل يأتيه المتكلّم أو المرسل وفْق مقاصد معيّنة وقوانين تخاطبية محدّدة. وتعدّ الوظيفة الإبلاغية التواصلية مدار الدّرس التداولي الرئيس باعتباره درسا يطمح أساسا إلى تدبّر آليات نقل مقاصد المرســل إلى المرسل إليه الذي عليه أن يحسن تلقي الرسالة حتى تتسنّى له معرفة هذه المقاصد. وقد اختزل جورج يول George Yule الدرس التداولي في اعتباره دراســة للمعنى الذي يقصده المتكلّم، ويفهمه المخاطَب. لذلك فالتداولية مرتبطة بما يعنيه الناس بألفاظهم أكثر من ارتباطها بالألفاظ معزولة أو منفصلة. كما أنّها دراسة للمعنى السياقي، وبحث في كيفية إيصال أكثر ممّا يقال[278].

تعــرّف آن ماري ديــير Anne Marie diller وفرنســوا ريــكاناتي François Recanati التداولية بأنّها «دراســة اســتعمال اللغة في الخطاب، شــاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية[279]». فالتداولية عندهما علم يهتمّ بدراســة اللغة الإنســانية في الاستعمال. وهي درس يسعى إلى الكشف عن المقدرة الإبلاغية التي تحقّقها العبارة اللغوية في ســياقها العام والخاصّ. ولا يخرج فهم فرانسيس جاك Francis Jacques عن هذا التصوّر،إذْ يرى أنّها تعني «دراســة اللغــة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية في الوقت نفســه[280]». ويرى رائد التداولية أوستن Austin أنّها «جزء من علم أعمّ، هو دراسة التعامل اللغوي من حيث هو جزء من التعامل الاجتماعي[281]». فرغم الاختلاف في تعريف التداولية، فإنّ المشــترك في فهمها هو أنّها تهتمّ بالجانب

278 جورج يول: التداولية، ترجمة. د قصي العتابي، الطبعة الأولى، دار الأمان، الرّباط، 2010، ص ص19 20

279 فرانسوا أرمينيكو : المقاربة التداولية، ترجمة. سعيد علوش، المؤسّسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987، ص 8

280 3 فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة. صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 2007، ص 19

281 4 راضي خفيف بوبكري: التداولية وتحليل الخطاب الأدبي مقاربة نظرية، مجلة الموقف الأدبي، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، ع 339، تموز 2004، ص 56

الاستعمالي للغة، وتهدف إلى تحقيق وظيفة إبلاغية تواصلية، كما أنّ المعنى في الدرس التداولي لا يرتبط بالمتكلّم والمخاطب وحدهما، وإنّما هو متّصل بفعل تداول اللغة بين هذه الأطراف في الطبقات المقامية المختلفة.

لقد تنازعت التداولية مباحث وعلوم شتى، منها الفلسفة والمنطق واللسانيات بمختلف تياراتها. كما أنّ لها في التراث النقدي العربي متين الوشائج بالبلاغة والنقد وعلوم الأصول واللغة. وقد لاقى مصطلح pragmatique اختلافات كثيرة في ترجمته إلى العربية. فمن الدارسين من برّر ترجمته بـ «التداولية»، ومنهم من قابله بـ «الذرائعية» أو «البراغماتية» أو «النفعية» أو «علم المقاصد» أو «علم التخاطب». غير أنّ كل هذه الترجمات تلتقي في تأكيد مشترك بينها جميعا مفاده أنّ التداول مفهوم يشير إلى معاني التفاعل والحوار والتخاطب والتواصل. لذلك تهتمّ التداولية بالبعد الوظيفي والسياقي في النصّ. وتنظر في شبكة العناصر المكوّنة لمقام إنتاجه، ذلك أنّ كل ما يوجد في النص يدلّ ضرورة على أدوار تداولية ومقاصد مباشرة أو ضمنية. فالثابت أنّه لا يوجد في النصّ ما هو زائد. فمن وجهة نظر تداولية تكون لغة النصّ وظيفية تداولية تحمل في أحنائها أبعادا سياقية لغوية داخلية، وأخرى خارجية تشكّل مقاما عامّا له أبعاده الثقافية والاجتماعية والنفسية والإيديولوجية.

2 1 مفاهيم إجرائية:

* أفعال الكلام:

إنّ الناظر في الدرس التداولي وآليات بحثه ومفاهيمه الإجرائية يدرك أنّ أفعال الكلام les actes de langage هي جوهر التداولية عند أغلب الباحثين والمنظّرين. فقد وفّرت نظرية أفعال الكلام، والتي تسمّى أيضا أفعال اللغة، مفاهيم إجرائية كثيرة ساهمت في توسيع دائرة المنهج التداولي. وقد كان لفلاسفة اللغة وافر الإسهام وعظيم الدّور في تطوير هذا المبحث. ولعلّ أبرزهم بول غرايس P.Grice وأوستن Austin الذي كان لـه فضل الريادة من خلال كتابه «كيف تُنجز الأشياء بالكلمات؟» المعروف بـ «نظرية أفعال الكلام». كما كان لسيرل J.Searle عظيم الإسهام في

تطويـــر ما انتهى إليه أوســتن[282]. فقد بحث في معاني الكلمات في الاســتعمال في المواضـــع المختلفة بين المتخاطبـــينْ. وانتقد التصوّر القائـــل بأنّ العبارات الإخبارية والوصفيـــة هي فقط ذوات معنى باعتبارها تطابق الوقائع في العالم الخارجي، وتحتمل التصديـــق والتكذيب. وقد حدا هذا الفهم بأوســتن إلى طرح عديد الأســئلة لعلّ أهمّهـــا: ما الذي يمكن أن نفعله بكل تلك الأنواع من العبارات التي لا تصف العالم الخارجي، ولا تحتمل الصدق والكذب وخاصّة ما يصنّف منها ضمن الجمل الطلبية أو الإنشائيات كالأمر والنهي والاستفهام وغيرها من الأعمال اللغوية؟

اســتنادا إلى ذلك أقرّ أوستن أنّه لا مجال لاختزال الفعل اللغوي في وصف وقائع العالم وصفا صادقا أو كاذبا، واعتبر ذلك شــكلا من أشكال « المغالطة الوصفية» أو الإيهام الوصفي.

وتتجاوز الأفعـــال الكلامية الأقوال والملفوظات إلى الفعل الإنجازي والأثر الذي يتركه ذلك الإنجاز. لذلك تنبني نظرية الأفعال الكلامية على عناصر أساســية ثلاثة هي: فعل القول، ويُراد به إطلاق ألفاظ في جمل منســجمة تركيبيا ومتناســقة دلاليا وتحمـــل في ثناياها مضامين قضوية وإخبارية. والفعل المتضمّن في القول، وهو الفعل الإنجـــازي والمقصود عدول القول عن العمل اللغوي المنجز إلى معنى ســياقي آخر، أي الفعل المحقّق للإنزياح الســياقي. والفعل المترتّب عن القول، وهو حاصل القول أو ما ينتج عنه من آثار لدى المخاطب إثر فعل القول مثل الإقناع والحثّ والإرشاد والتوجيه وغيرها من الآثار.

لقد انتهى أوســتن Austin إلى التمييز بـــين الأقوال الإخبارية أو التقريرية، وهي تلك المنطوقات التي تصف العالم، وترســم صورة الموجــودات، ويمكن الحكم عليها حكمـــا معياريا بالصدق أو الكذب. وبين الأقـــوال الإنجازية التي لا تنضبط لمقولتيْ الصـــدق والكذب، ولا تصف وقائع أو موجودات وإنّمـــا تحضّ على فعل أو تنهى عليه. والحقّ أنّ أوســتن Austin قد مهّد الطريق لتلميذه ســيرل Searle الذي طوّر نظرية أفعال الـــكلام ومفاهيمها الإجرائية خاصّة تلك الـــتي تتعلّق بالقوّة الإنجازية للأفعال الكلامية التي أعاد تصنيفها وتقسيمها.

282 Jacques Moexhler et Antoine Auchlin ; introduction à la linguistique contemporaine, Librairie Armond colin, Paris, 2001, p 135

اهتمّ سـيرل Searle أساسـا بالفعل الإنجازي واصلا إيّاه بمقصد المتكلّم، لتأخذ القصدية في نظريته دورا مركزيا. بيْد أنّه لم يكتف بقصد المتكلّم مقابلا للمعنى المباشر أو الحـرفي، وإنّما أكّد في أكثر من مناسـبة أنّ للأعراف اللغويـة وعناصر التداولية بالغ الإسـهام في منح الفعل الكلامي مفهوما أشمل. فالأفعال الإنجازية تختلف من جملة إلى أخرى. وتتمّ عملية تأويل كلّ منها التأويل المناسـب اعتمادا على العناصر المقاميـة للتواصل. وهذه الأفعال عنده توجيهيـة directives، وفيها يعمل المتكلّم على توجيه المخاطب للقيام بشيء معيّن كالرّجاء والاستفهام والأمر. وأفعال إلزامية commissives حيث يلزم المتكلّم المخاطَب بالقيام بأفعال في المسـتقبل مثل الوعد والوعيد أو التهديد والتحذير والوصية. وأفعال تمثيلية أو تصويرية représentatives وهي التي تعبّر عن اعتقاد المتكلّم مثل أفعال التقرير والاسـتنتاج والاستنباط. وأفعال تعبيرية expressives غرضها التعبير عن الحالة النفسية للمتكلم مثل الشكر والتهنئة والترحيب والاعتذار. وأفعال إعلانية أو تصريحية déclaratives وهي تلك التي يطابق مضمونها القضَوي العالم الخارجي مثل إعلان الحرب والزواج والطلاق وغيره. والحاصل أنّ فعـل الكلام فعـل معقّد كما يؤكّد ذلك جاك موشـلر Jacques Moeschler باعتباره منجزا كلاميا مركّبا يجمع بين مظهر مقصدي متّصل بوجوب فهم المقصدية التلفّظيـة للمتكلّـم، ومظهر اصطلاحي يرتبط بأنواع الأفعال القابلة للاسـتدلال، فضلا عن مظهر ثالث مؤسّسـاتي يتحدّد من خلال الفعل الكلامي لا بما هو جملة من القواعد اللغوية، وإنّما باعتباره مجموعة من المعايير أو الحقوق والواجبات.

يرى سـيرل Searle أنّ فعل الكلام لا يبتعد عن طرح أسئلة أو إصدار أوامر أو أحـكام أو التماس أعذار أو إعلان وعود أو غير ذلـك. لذلك فإنّه بمجرّد التلفّظ بخطاب في مقام معيّن، فهذا يشـكّل فعلا لغويا يحتوي أفعالا متضمّنة في القول[283]. ويقول سـيرل في هذا السـياق: «نقول للغير كيف هي حالة الأشـياء (توكيدية)، ونحاول أن ندفعهم إلى فعلها (توجيهية)، ونتعهّد فعلها (وعدية)، ونعبّر عن مشاعرنا ومواقفنا (تعبيرية)، ونحدث تغييرات في العالم بواسطة تلفّظاتنا (إعلانية)[284]».

283 Jean. Searle ; Sens et expression – étude de la théorie des actes du langage, traduction et préface. Joëlle Proust, éd.Minuit, Paris, 1982, p 101

284 sens et expression, p 32

*القصديّة :

لا وجــود لفعل كلامي ما لم يصحبه قصد يأتيه فاعله، أي المتكلّم. فالثابت أنّه لا وجــود لأيّ تواصل من خلال العلامات على اختلاف أنواعها في غياب قصدية intentionnalité وراء فعــل التواصل الذي يتحقّق في إطــار هدف المتكلّم إفهام المخاطَــب. ومدار الاهتمام الرئيس في الدرس التداولي ليس ما يعنيه اللفظ فقط أو ما تعنيه اللغة، وإنّما ما يقصده المرســل وهو مقصد قد يتخطّى معناه الحرفي المباشر إلى معــان متضمّنة. فالقصد باعتباره معــنى يدخل في إنجاز أفعال لغوية مختلفة وفي ســياقات متنوّعة. فقد ينزاح الاســتفهام مثلا عن معناه الأصلي ليكتســب دلالة ســياقية، فيفيد الإخبار. وقد يعدل النهي مثــلا عن معناه الأصلي وهو طلب ترك القيام بالفعل، ليفيد معان سياقية أخرى كالتحذير أو الإغراء أو الوعيد أو الدعاء.

إنّ قصد منشــئ النصّ يمثّل بعدا من أبعاد الخطاب، وما الخطاب غير استدلال مــن المتكلّم على قصــده على نحو يصبح معه ذلك الخطــاب مبادرة قصدية على القــارئ تأوّلها، وتدبّر الثاوي من معانيها والمضمر من إشــاراتها. لذلك يرى اللغوي الأمريكي روبرت دي بوجرانــد R.de.Beaugrande أنّ القصد في النصّ يتضمّن «موقف منشئ النصّ من كونه صورة من صور اللغة، قصد بها أن تكون نصّا يتمتّع بالسّــبك والالتحام[285]». ولأنّ المقاربة التداولية تنظر للنص بما هو فضاء جدل بين متكلّم ومخاطــب، فإنّه لا معنى لقصدية المتكلّم معزولة عن مقبولية القارئ في إطار «تبادل الأخذ والعطاء بين ممثّليْ الخطاب في ســياق حواري يحكمه التعاون وينبني علــى الملاءمة[286]». فهذا التبــادل الكلامي الذي ينتج فيه المتكلم ملفوظا يوجَّه إلى مخاطَب يخطّ شــكل العلاقة الجدلية بين القصديــة والمقبولية في الدرس التداولي. ثم إنّ هذا التخاطب أو التــداول اللغوي خاضع لمواقف تلفظية ومواضعات وأعراف، حيــث إنّ صناعة المعنى تتمّ انطلاقا من الســياق العــام أو المقام الذي تحدّده هوية المتخاطبين والمقام الجامع بينهما بالنظر إلى الظروف الاجتماعية والثقافية والنفســية ومختلف السياقات الخاصّة بعملية التواصل.

285 روبرت دي بوجراند: النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة. حسّان تمّام، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1988، ص 103

286 Jean Dubois et autres ; dictionnaire de linguistique, Librairie Larousse, Paris, 1973, p96

*المقبولية:

يُقصــد بالمقبولية acceptabilité في الدرس التــداولي موقف متلقّي النص تجاه صورة من صور اللغة المنجزة مســتفيدا من العناصر المكوّنة للمقام مثل نوع النصّ، وســياقه الثقافي والاجتماعي، وهوية منتجه وخلفيته الإيديولوجية. وقد أدرك النقّاد والبلاغيون القدامى دور المتلقّي في العملية الإبداعية بوصفه قَسيم منشئ النصّ، إذ هو يشــاركه في عمله مشــاركة فاعلة تمنح النص الحياة والتجدّد. وقد تمّ التعبير عن القصدية والمقبولية في التراث النقدي العربي بالبيان والتبيين أو الفهم والإفهام. والحقّ أنّ حمــل المعنى باعتباره قيمة تأويلية اختلافية علــى قصد موجّه اعتمادا على المقام يحيــل على الترجيح خاصّة أنّ النص الأدبي يقول أكثر ممّا ينطق به. فمعنى الناطق énonciateur مقصــود لذاته، ومعنى النطق أو التلفّظ énonciation مقصود لغيره باعتباره فائضا عن المعنى بتعبير بول ريكور Paul Ricœur. فالقارئ الحقيق بصناعة المعنى هــو ذلك القارئ الجدير بتدبّر المقاصد الخفية، وتخطّي المعنى الحرفي المباشــر للفــظ نحو معنى المعنى أو ظلال المعنى. تلك هي القــراءة التي تخوّل لصاحبها تمثّل المعاني المودعة في النصّ، والقضايا المتأصّلة في أغواره. فالنصّ يستلزم مقبولية تداولية أو «أفق انتظار» ونشاط توقّعي يحقّق تعاضدا تأويليا منتجا رهانه «موسوعة» ثقافية يمتلكهــا متلقّيه كما يذهب إلى ذلك الســيميائي الإيطــالي أمبرتو إيكو U.Eco، فالنــصّ «إنّما يبثّ إلى امرئ جديــر بتفعيله وإن كان الأمــل بوجوده الملموس أو التجريبي معدوما[287]». فالنصّ صامت حتى إذا ماجاء هذا القارئ النموذجي أو دونه ليستنهض الخبيء فيه، ويحييه، فيعيد إنتاجه عبر مساءلته.

إنّ كلّ تلفّــظ بما هــو فعل إنجازي لغوي هو خطاب يفترض مخاطَبا. لذلك فإنّ صانع النصّ إذْ ينشــئ نصّه إنّما يخاطب قارئا يتقبّله، فيفكّ شفراته، ويفتح مغاليقه، ثم يعيد إنتاجه ضمن ســياق معيّن يوجّه احتمالاته الدلالية ليس باتجاه دلالة نهائية وقــراءة واحدة، وإنّما باتّجاه عدد محدود من القراءات المحتملة أو الممكنات التأويلية. فـ «الوظيفة الســياقية للخطاب تتمثّل في حجب تعدّد المعاني في الكلمات وتقلص

287 أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994، ص 18

الاســتقطاب في أقل عدد ممكــن من التأويلات[288]». وتكمــن وظيفة التداولية في «استخلاص العمليات التي تمكّن المتكلّم من التجذّر في إطاره الذي يشكّل الثلاثية الآتية: المرسل، المتلقي، والوضعية التبليغية[289]». فعملية التواصل تؤمّنها ظواهر لغوية تشــير إلى المقام أو الوضعيــة التلفظية. ومن أمثلة تلك الظواهــر الأزمنة والضمائر والظروف والعلاقات التي تنتج عنها أثناء اشــتغالها في صناعة المعنى. ولعلّ ما ذهب إليه محمد الخبو يوضّح هذه العلاقات ذات البعد التداولي. يقول: «لا يتصوّر كلام أدبي لا يشــتمل على قرائن تكشــف عن آثار صاحبــه وآثار صنعته فيه. كما لا يمكن لهذا الكلام ألاّ تكون له مقاصد يقصد إليها المتكلّمون وهم يتوجّهون بها إلى المخاطبين [290]».

*السياق :

إذا كان المتكلّم هو منشــئ المعنى الذي يقصده وهو المســؤول عن غموضه أو وضوحــه لأنّه المتحكّم في اختيار الألفاظ المناســبة للســياق أو الوضعية التلفظية، فإنّ تنوّع الســياق يضاعف مقادير ثرائه ويوسّع دائرته، فيمتدّ نفوذه، وبذلك يكون عنصرا مركزيا في صناعة المعنى. فالسياق اللغوي أو الداخلي يضبط حركة الإحالة بين عناصر النص، والسياق غير اللغوي أو الخارجي، أي ذلك السياق النفسي والعاطفي والثقــافي والاجتماعي والإيديولوجي، يضاعف من احتمالات تعدّد المعنى وممكنات تعدّد الدلالة. وقد انتهى ســعيد بنكراد إلى تثبيت هذا التصوّر التداولي الذي يُعْلي من شــأن الســياق، إذ يؤكد أنّ «الكلمات تنتفي لكي تحلّ محلّها الســياقات التي قد تثيرها هذه الكلمة. وما أكثر الســياقات في حالة النص الإبداعي[291]». فالنص الأدبي عامّة والنص الروائي خاصّة هو حكاية يتّسع أفقها، وتتضاعف ممكنات المعنى فيها بتنوّع مقامات الكلام وتداخلها. ولئن كانت الملفوظات التخاطبية العادية أي تلك الملفوظات المستخدمة في الاستعمال اليومي للغة لا يثير مشاكل على مستوى التــداول والتواصــل، فإنّ النص الروائــي بما هو ظاهرة تخاطبيــة أو باعتباره إنتاجا

288 بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2003، ص45

289 C.K.Occhioni ; l'énonciation de la subjectivité dans le langage, Armand colin éditeur, Paris, 1989, p 185

290 محمد الخبو: الخطاب القصصي في الرواية العربية المعاصرة،دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى،2003، ص 11

291 سعيد بنكراد: السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش. س. بورس، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 165

مطروحا للتداول يثير عدّة صعوبات مردّها طبيعته التخييلية وممكنات التضمين والترميز والأسطرة فيه، فضلا عن قابلية أفعال الكلام أو الأعمال اللغوية المنجزة فيه للانزياح والعدول السياقي عن معانيها الأصلية لتفيد معان سياقية أخرى تُستفاد من وضعية التلفّظ في بُعديْها اللغوي وغير اللغوي أو الداخلي والخارجي. ثم إنّ تلك الصعوبات من شأنها أن تحمل القارئ على مضاعفة جهده في فك شفرات الخطاب أثناء عملية التأويل. فالقارئ في الدرس التداولي، تماما مثل منشئ النص، مدعوّ إلى التعامل مع النص الأدبي باعتباره بنية تخاطبية أو منظومة كلامية تبادلية تجري ضمن سياق عام. فالنص وفْق المقاربة التداولية ليس مجرّد خطاب مداره تبادل الأخبار ونقل الوقائع، وإنّما هو يهدف من خلال أفعاله الكلامية التي ينجزها إلى تغيير وضع المتلقي ونظام تفكيره وسلوكه. فالنص تداوليا هو مقصدية سياقية ينبغي تمثّلها عبر ممارسة مقبولية قادرة على تأويل النص تأويلا سليما يتحرّك في إطار دائرة مقام التلفظ وظروفه الحافّة.

*الافتراضات والمتضمّنات:

تمثّل متضمّنات القول والأقوال المضمرة والافتراض المسبق والاستلزام الحواري مفاهيم تسمح بالكشف عن الجوانب الخفية في الخطاب. فالأقوال المضمرة les sous-entendus رهط من متضمّنات القول يرتبط بوضعية الخطاب. وتمثّل هذه التضمّنات كتلة من المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها. والافتراض المسبق présupposition مفهوم إجرائي تداولي باعتبار أنّ أطراف التخطاب في كل عملية تواصل ينطلقون من معطيات وافتراضات معترف بها ومتّفق عليها بينهم. فالمنطوق يتضمّن خلفية افتراض مسبق. ويتحدّد الافتراض المسبق على قاعدة معطيات لغوية، ولا يصرّح المتكلم بالافتراض المسبق. والاستلزام الحواري كما يراه غرايس Grice يفهم انطلاقا من علاقته بالقصد أو المعنى. فالناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر ممّا يقولون، وقد يقصدون أيضا عكس ما يقولون. فكان الرهان تبيّن الاختلاف بين ما يُقال، وبين ما يُقصد.

2 تداولية المقام في رواية «شرفات بحر الشمال»:

يعدّ المقام من المفاهيم المركزية في الدرس التداولي، ذلك أنّ إنجاز الفعل الكلامي، وتدبّـــر قصدية المتكلّم، فضلا عن مقبوليـــة النصّ أثناء عملية تأويله تفكيكا وتركيبا تبقى منوطة بســـياق الحال الذي تـــرد فيه. فالمقاصد والأفعـــال الكلامية ومقبولية النـــصّ جميعها عناصر تداولية يصعب تمثّل أشـــكال تفاعلها ومـــا ينتج عن ذلك من صناعة المعنى دون معارف ســـياقية تتنـــوّع بتنوّع المقامات الاجتماعية والحالات النفســـية والتقاليد الثقافية والخلفيات الفكرية والإيديولوجية. فهذا السياق الخارجي أو المقـــام العـــام يتعلّق بكل ما يصدر عن ذات المتكلم من جهة مســـتواها العلمي ودرجتها الاجتماعية، ويتعلّق أيضا بقناة الاتصال أو الوســـيلة المستعملة في التواصل أي اللغة في بعديْها الشـــفوي والمكتوب، وكذلك بطبيعة الموضوع ومحتواه القضَوي. بيْد أنّ ضمان نجاح الفعل الإنجازي في المقاربة التداولية مرتبط أيضا بســـياق لغوي داخلي يســـاعد على معرفة قصد المتكلم وأغراضه، إذ نحتاج في ذلك إلى دراســـة ما تضمّنه القول من مؤشـــرات وعلامات وقرائن لسانية. والحقّ أنّ تصنيف محمد الخبو للإحالـــة واعتبارها إحالات يمكن أن يغنينا عن الإطناب في التفصيل النظري حول مســـألة المقام. فالمرجع المحـــال عليه مختلفة أنواعه، ومنه الإحالة على شـــيء خارج نطاق اللغة ســـواء أكان موجودا في الواقع أم متخيّلا. وإحالة لغوية داخل الخطاب تسمّى الإحالة العائدية référence anaphorique، وتتمّ بواسطة الضمائر أو أسماء الإشارة وغيرها. والإحالة على عنصريْ التخاطب في المقام كالمكان والزمان، وتسمّى إحالات إشـــارية référence déictique[292]. فالمرجع المحـــال عليه إذا غير منفصل عن المقام التلفّظي وظروف صياغة الخطاب. وقد تفطّنت الدراســـات التداولية إلى ذلـــك على اعتبار أنّ كلّ إحالة على مرجـــع تتنزّل في مقام تواصلي. فمن الباحثين من اهتمّ بالخلفيات الابســـتيمية والعرفانية التي تساهم في إنشاء الإحالة، ومنهم من اهتمّ بالأســـس العرفانية التداولية من خلال النظر في قضايا العنصر الإشاري ونظام الكلـــم. ومنهم أيضا من اختار مقاربة المســـألة من جهة ربط المرجع بالمتكلّم والمقام

---

292 15 انظر: محمد الخبو: مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرواية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2006،ص ص 29 32

وانظر أيضا، جماعي: « الإحالة وقضاياها في ضوء المقاربات اللسانية والتداولية»، القيروان، 30 نوفمبر 1 و2 ديسمبر 2006، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان وميسكلياني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سبتمبر 2008، ص 26 وما بعدها-

وما يتبع ذلك من وجوب النظر في مسألة الحضور الحسّي أو المادّي الذي تقوم عليه الإحالة بما يصلها بالكون أو المحيط الخارجي. ولأنّ المجال يضيق بدراسة المقام بمختلف أنواعه، فقد رأينا أن نستبعد المرجع التلفّظي أو المقام التلفّظي كما بحث في شأنه محمد الخبو وغيره من الدارسين، لنكتفي بالنظر في السياق العام أي المقام الخارجي تطبيقا على رواية «شرفات بحر الشمال» للروائي الجزائري واسيني الأعرج من خلال نماذج وشواهد دالّة.

لقد مثّلت أحداث أكتوبر 1988 في الجزائر بداية تغيير في المتخيّل الروائي الجزائري. فالرواية تحكي سيرة مدينة ترزح تحت وقْع الانفجارات اليومية، وترسم مكانا ينخره الفساد والخراب والتطرّف. ومنشئ النصّ إذ يفضح ممارسات القتلة أو الملتحين كما دأبت الرواية على نعتهم، فهو فضلا عن ذلك يدين السلطة التي ما انفكت تغذّي العنف وتقاتل أبناء الوطن الواحد. فالمكان خراب، والمدينة مقبرة شهدت «ذهاب عزيز في سنّ مبكّرة، لم يتح له القتَلة فرصة النوم في حجر أمّه للمرّة الأخيرة[293]». وكانت شاهدا أيضا على «انتحار الذين أعرفهم والذين لا أعرفهم[294]» كما يقول ياسين. فالرواية تعرض صورة للمدينة تقطر أسى ومرارة. ف «أنت تذبح في الليل وفي الفجر تسمع في النشرات الأولى للأخبار من ينصحك، يطلب منك ثم يأمرك أن تستقبل قاتلك بكأس الحليب والتمر الصحراوي[295]». إنّها حالة تواطئ جماعي ضحيّتها تلك المدينة التي تآمر عليها القتلة وأولي الأمر من قادتها ورجالها. ففي الرواية حشد هائل من الشخصيات التي تلقى حتفها فتحضر بالغياب، بينما يحضر ياسين منفيا هجر المدينة محمّلا بذاكرة أثقلها الحزن ومرارة اليأس والفراق، يجرّ خيْبات الوطن وركام جثث أحبّته وعائلته. فالسياق الثقافي للرواية هو سياق تمكّنت من تفاصيله ثقافة القتل والتطرّف. فقد أوقعت حرب اكتوبر 1988، باعتبارها سياقا تاريخيا عامّا حاضنا للمعنى ومساهما في صناعته، بالجزائر والجزائريين في هوّة مظلمة. فقد مثّلت الفجيعة والرعب وترقّب الموت عناصر أساسية في صياغة السياق النفسي والوجداني للرواية والذي يمثّل كل الشخصيات، فضلا عن صانعيْ النصّ

293 واسيني الأعرج: شرفات بحر الشمال، دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2002، ص 26
294 م. ن، ص 26
295 م. ن، ص 26

المتخيّل منهما والحقيقي. ولم نجد شـاهدا على ذلك أبلغ ممّا جاء على لسـان طفل سأله ياسين عن علاقته بفتنة، فأجاب: «أدين للآلة فتنة بالحياة. عندما قتل والديّ في طريق سـيدي بلعبّاس هي التي كانت تزورني ليلا وتأتيني بالأكل والدراهم[296]». لم يرث هذا الطفل إذا غير الخوف والجوع في أرض دوّن شهداء حرب التحرير فيها أسماء مدنها بالدم.

في سـياق عام تمسـح فيه آلة الموت زوايا المدينة يؤسّـس النصّ لعلاقة تخاطبية يتفاعل على قاعدتها منشـئ النـص ومتقبّله ليكون للفعـل الكلامي إخباريا كان أم إنشـائيا قوّة إنجازية تخـبر وتتوعّد وتأمر وتهدّد وتنصح. وحده الموت إذا سـيّد الأحداث وعنوان السـياق الثقافي العام زمن «العشرية السوداء». فالجزائري «يفتح باب بيته ويغلقه على الموت [297]». وعلى هذا النحو بدت الجزائر في رواية «شرفات بحر الشـمال» مكانا يحتضن متاهة جيل، وهي متاهة نفسية عصفت بياسين وفتنة والطفـل وأهل المدينة جميعا. إنّها حالة من اليتـم والعزلة أورثتها الحرب، وأدّى إليها الموت والفجيعة التي طحنت كل الحميميات والخلوات المنكسرة.

تشي ثقافة المتكلم ورؤيته الفكرية والخلفية الإيديولوجية التي يتحرّك انطلاقا منها بثقل دور السـياق الحافّ بالنص في صناعة المعنى. فهو فنّان ومثقّف يعي جيّدا أنّ أبواب المدينة وشـوارعها وكلّ فضاءاتها تنبـذ أبناءها، بل لا أبناء لها غير من نصّبوا أنفسـهم أولياء على شـؤونها، أو من لاذوا بالصمت أو اختاروا المبايعة، عدا ذلك فالمدينة حرائق لا نهاية لها واشـتعالات لا شيء تحتها سوى رماد تنبعث منه رائحة اللحم البشري المتفحّم. ضمن هذا السياق العام الذي اتّسم بأقسى درجات التردّي والمأسـاوية وأقصاها يتحوّل خطاب المتكلم الأول في الرواية إلى ما يشبه المرثية التي علـى متقبّلها أن يعـي مضمونها، فيتأثّر لعلّه بتأثّره يعدّل سـلوكه أو موقفه. يقول ياسـين: «أقلّية مرشّحة لذبح أقسى من الأوّل (...) كلّ صباح الموت والقتلة الجدد الذين يدوسـون أجدادهم وأمّهاتهم من أجل أن يسـتمرّ عالم يسـبح داخل الموت والكوكايين وتهريب العملة والأسـلحة الفتّاكة والجريمة الموصوفة والدين[298]». هكذا

296 م. ن، ص 63
297 م. ن، ص 70
298 [21] م. ن، ص 121

يتحوّل الوطن إلى وليمة يتقاسمها السياسـي ورجل الدين والثقافة وأصحاب رؤوس الأموال المشبوهة من تجّار العملة والمخدّرات والمهرّبون والنتهازيون من مناضلي حرب التحرير. وينعت واسـيني الأعرج الأصوليين بالقتلة والملتحين وتجّار الدين، فيكشف السـياق العام الذي وردت في إطاره هذه النعـوت وغيرها عن موقف فكري معاد للإسـلام السياسي بكلّ تفريعاته وعناوينه. فهؤلاء كما يردّد باستمرار في الرواية قد أتوا على كل معاني الحياة في الجزائر، ذلك أنّه مع اندلاع حرب اكتوبر باسم الدين ونصرة الإسلام بدأت محنة الوطن.

إنّ السياق العام للرواية ما تعلّق منه بمنشئها وما اتصل بالثقافة السّائدة والأعراف الجارية والوضع الاجتماعي والحالة النفسـية وغيرها، ليس منفصلا عن صانعها ولا هـو بمنأى عن متقبّلها، وإنّمـا هو متفاعل مع كلّ هذه العناصـر التداولية التي في جدلها يتشـكّل المعنى. فرؤية واسيني الأعرج للوطن التي بلغت في أحايين كثيرة مرتبة العدائيـة يفترض تمثّلها الإلمام بظروف إنتاج النص، ذلك أنّ «بعض الظواهر النصّية لا يمكن للباحث أن يكسبها معنى إن لم يكن ملمّا بظروف إنتاجها».[299] ففي نعت واسيني الأعرج الأصوليين بالقراصنة الجدد والقتلة كما أشرنا سلفا إفصاح عمّا يعتمل بداخلـه من مرارة ظلت عالقة بأقاصي الوجـدان والذاكرة لما أتاه هؤلاء من عنف وقتل وإقصاء عاين أهمّ فصوله، وشهد على تفاصيله. فقد حفرت حادثة قتل عمّه «غلام الله» في ذاكرته ومخيّلته ووجدانه عميقا لما أتاه المؤتمنون عن الدين زيفا وادّعاء في حقّه، إذ زعموا قداسة عنفهم، وادّعوا ضرورته فشرّعوه وأصدروا في شأنه الفتاوى. يقول ياسـين: «دوّن كبير الملتحين كلامه على ورق أصفر كأسنانه. وفي مساء اليوم نفسـه اختطفوه وفي صباح اليوم السابع وُجِد مسمّرا مصلوبا على الشجرة الوحيدة في المكان[300]». علو هذا النحو يُسْكِت واسيني الأعرج الأصوليين، فيمنعهم من فعل القصّ ويحرمهم من التعبير ردّا على منعهم إيّاه من التمتّع بحقّه في الحياة وفي الوطن. بالسـرد يردّ على فعل العنف، وبالكتابة يقمعهم ويقصيهم. فالحاصل أنّ سياق محنة «العشـرية السـوداء» بكل تفاصيله الثقافية والمجتمعية والنفسية وبما ترتب عنه من

299 22 محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي دراسة في السردية العربية، كلية الآداب منوبة، تونس ودار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 7

300 شرفات بحر الشمال، ص 198

مواقــف وأفكار ورؤى وتصوّرات قد مثّل عنصــرا تداوليا أصيلا له بقصدية المتكلّم متين الصّلة، كما له بمقبولية النصّ وشــائج وتفاعــلات، مثلما له بالفعل الكلامي صلة من شأنها أن تضاعف قوّته الإنجازية خاصّة من خلال الانزياحات السياقية التي ترتقي بالمعنى من المستوى الحرفي المباشر إلى مستوى غير مباشر بالغ الثراء الدلالي.

3 أفعال الكلام والانزياحات السياقية:

تمثّــل أفعال الكلام actes de langage محور العملية التواصلية وعنصرا أساســيا في صناعــة المعنى وفــق المقاربة التداولية للنصّ الأدبي. وقد انتهى أوســتن Austin إلى أنّ الأقوال الإنجازية في اللغة ليســت فقــط منطوقات تقريرية أو إخبارية تصف العالم، وتخضــع للحكم عليها بالصدق أو الكذب، وإنّما تلك الأقوال الإنجازية هي أفعال ذات صبغة اجتماعية تتحقّق في إطار معطيات ســياقية. والحقّ أنّ أوستن قد استلهم فلســفة فيتغانشــتاين Wittegenstein اللغوية القائلة برفض حصر وظيفة اللغة في تصوير الواقع، إذ هي تتعدّاه إلى إنجاز أفعال إنشائية كالأمر والوعد والنصح والاســتفهام وغيرها. بذلك اتّخذت أفعال الكلام مفهوما أشمل كان لسيرل Searle وافر الإســهام في بلورتــه وإحداث تصنيفية تصل كل طائفــة من الأفعال بقصدية المتكلم ومقبولية القارئ ضمن مقام معيّن مســتفيدا في ذلك من جهود بول غرايس Grice في نظريتــه حول القصدية في المعنى والتعاون التخاطبي. وقد ارتأينا أن نرصد نماذج من أفعال الكلام ،كما صنّفها سيرل Searle، ونتدبّر طرائق اشتغالها في رواية «شــرفات بحر الشــمال». ولأنّ المجال يضيق بتكثيف النمــاذج، فقد كان حرصنا أشــدّ على تنويعها والاســتدلال على حضورها ودورها في صناعة المعنى في الرواية. فرواية شرفات بحر الشمال تحتشد بأفعال توجيهية وإلزامية وتمثيلية وتعبيرية وإعلانية. فالخطاب الإنشائي في هذه الرواية له واسع الحضور الدالّ على حيوية اللغة، والدّافع إلى التأثــير في الواقــع قصد تغيــيره لا مطابقته أومحاكاته أو النظــر في صدقيته أو زيفه لأنّها رواية أنشــأها واسيني الأعرج في ســياق محنة سياسية وثقافية واجتماعية يفترض التفاعل مع معطياتها إنجاز أفعال كلامية تراوح بين التعبير والتصوير والتصريح والتوجيــه. وباعتبــار أنّ الرواية نصّ تخييلي، فإنّ الأقــوال المنجزة تعدل عن معناها الأصلي في أحايين كثيرة، فتحقّق فعل الانزياح الســياقي نحو إنجاز أفعال كلامية أو

أعمال لغوية أخرى، فتتّسع الدلالة ويتخلّى المعنى عن طبيعته المباشرة وطابعه الحرفي لينفتح على التأويل وتعدّد ممكنات القراءة.

تنفتح الرواية بمراهنة المتكلّم ياسين على توجيه قصده نحو تحفيز المخاطَب على السؤال والحيرة والقلق حول مصير فتنة وعلاقتها ببحر الشمال وبالوطن زمن المحنة. يقول ياسين: «كان اسمها فتنة. نهايات ديسمبر، منذ عشرين سنة بالضبط كانت هنا، على حافّة هذا الرمل المنسي، قبل أن تنطفئ بين موجات بحر الشمال. ما الذي أيقظها فيّ الآن وأنا على عتبة التلاشي؟ (...) أريد أن أرتاح قليلا وأن أشفى منك بالمنفى وبقليل من شطط الكتابة. لقد تعبت بالفعل ولم أعد قادرا على التحمّل، لقد صرت هشّا مثل غيمة[301]». بالسؤال عن مصير فتنة، وعمّا انتهى إليه حال المتكلّم بعد رحيلها لا يملك المخاطَب غير التفاعل والانخراط الكلّي في مدارات القلق والخوف وانتظار ما ستؤول إليه الأحداث، ليرسم الاستفهام خطاطة أفق انتظار، فتشتغل آلة التعاضد التأويلي بين مقصدية المتكلّم ومقبولية القارئ. وبهذا المعنى ينزاح الاستفهام عن معناه الأصلي ليفيد معنى سياقيا آخر تحقّقه الأفعال التعبيرية مثل «لقد تعبت بالفعل تعبت لم أعد قادرا لقد صرت هشّا». فهذه الأفعال تختزل المسافة بين المتكلّم والمخاطب، وتحفّز المخاطب على التفاعل على مشاعر المتكلّم وبوْحه بما يختلج في نفسه وما ترسّب في أعماق وجدانه وذاكرته. إنّها فتنة الشخصية الروائية، وفتنة التخييل التي تأبى أن ترابط في المعنى حتى أنّه ما إن يتبادر لذهنك أنّك قد حاصرتها وأمسكت بها حتى تنفلت وتتحرّر، أو أنّها ما إن تستقرّ للحظات حتى تهجر مستقرّها سابحة في الخيال، فيخرج السؤال عن التوجيه القصدي الذي يمارسه المتكلّم ليفيد التعبير. وينزاح التعبير عن فعله الإنجازي الأصلي، ليفيد معنى الاستغاثة وطلب النجدة، ذلك أنّ المتكلّم يستغيث طالبا الرّاحة والشفاء وليس له أن يدرك مطلبه في غير المنفى وبغير الكتابة.

أثناء استعداد ياسين للرّحيل يلتقي صاحب المنزل الذي كان يسكنه، فيُجْري معه حوارا وجدنا فيه تنوّعا في الأفعال الكلامية وقوّة إنجازية ينشئها المتكلّم الذي

301 م. ن، ص 7

تصنع قصده معان شتى، فيخرج العمل اللغوي عن معناه الأصلي ليفيد معان سياقية أخرى. فقد ورد في الحوار ما نصّه: « مسافر غدا إذن

وبلا رجعة. هذه البلاد ليست لنا يا عمّ الطاهر(...)

ستخسرك البلاد

لا أعتقد (...)

سنخسرك نحن على الأقلّ.

يكثر خيرك. من اليوم تستطيع ترميم بيتك كما تشتهي.

مش هذا المهمّ .. ياسين وليدي اسمح لي نطلب منك ..

توقيع وثيقة إخلاء السكن حتى تستطيع دخوله قانونيا. لا تهتمّ فقد فكّرت في كل شيء[302]».

لقد تضمّن هذا المقطع أفعالا تمثيلية actes représentatives تعبّر عن موقف المتكلّم من قضايا الوطن والمثقف والمنفى. ويظهر ذلك في الأفعال الكلامية التقريرية مثل «سنخسرك فكّرت». فياسين استنتج أنّ المكان قد ضاق به بعد أن زاول مختلف فضاءاته المعطوبة بدءا بالبيت والشارع ووصولا إلى المدينة والوطن. لذلك لم يسترسل في محاورة صاحب المنزل حول موضوع السفر، فكان صمته عن ذلك موقفا نفهمه من خلال سياق كلامه، ونتأكد من قصدية هذا الاختيار حين يحوّل وجهة الحوار فيوقف كل أشكال تفاعله مع المخاطب. فهو يحوّل خطابه باستخدام أفعال إعلانية أو تصريحية actes déclaratives تبتعد بالخطاب عن عمقه التخييلي، فيطابق محتواها القضَوي العالم الخارجي أو سياق الحال. هذا النوع من الأفعال الكلامية التي يسمّيها أوسن بالمنجزات أو المؤدّيات تتمثّل في أنّ ياسين قد أمضى عقدا يسمح لمالك المنزل أن يدخل مسكنه بصفة قانونية قبل الطلب وبعده. أي أنّ المخاطب قد طلب توقيع الوثيقة بعد أن فعل المتكلّم ذلك. وباعتبار أنّ قصدية المتكلّم هي بمثابة الرّحى التي حولها يدور المعنى، فإنّ في فعل توقيع العقد أو الوثيقة

302 م. ن، ص ص 10 11

من ناحية والإخبار بالسفر من ناحية أخرى إعلان صريح بالقطيعة مع المكان ذاكرة وبشـرا وعمارة. بيد أنّ تنزيل هذه الأفعال في إطار سياقها العامّ وفي سياقها النصّي يراكم المعنى ويتخطّى الحرفي المباشر منه. فالاستنتاج الذي انتهى إليه ياسين يأتي في سياق موقفه من وطن نخره الفساد، وأتى فيه القتلة على كل معاني الحياة. فقد أكل أبناءه الشرفاء في الوقت الذي حوّله فيه السماسرة والأصوليون والوصوليون والسرّاق إلى وليمة حرصوا كل الحرص على اقتسامها.

بنقيضها تحضر الذاكرة في الرواية، ومن خلال الحرص على تحقّقه، أي النسيان، تنفتح نوافذها، فيسرد الراوي قصصا خاصّة تتعلّق بذاته بمحمولاتها النفسية والعاطفية والذهنية، وأخرى عامّة محورها الوطن ومدارها حاله زمن الخيبات. ولنا في الرواية نماذج كثيرة رأينا أن نكتفي بأحد شـواهدها، فنتدبّرها تداوليا. يقول ياسين محدّثا حبيبته فتنة: «قلْت قلّل من الخطايا. قلتُ: كيف وأنت أكثر الخطايا التباسـا؟ قلت: تعلّم كيف تنسـى. وحده النسيان يشفي الذاكرة من أوجاعها القاسية. تصوّر لو حملت الذاكرة كلّ إحباطاتنا لانفجرت. قلت: لا وجود للنسـيان. هي كلمة للتسلية فقط مثل أيّة لعبة تُعطى للأطفال للتخلّص من شغبهم. نحن لا ننسى عندما نريد، ولكنّنا ننسـى عندما نشـتهي الذاكرة[303]». فقد تنوّعت الأفعال الكلامية في هذا المقطع وتقاطعت معانيها، كما تقزّعت بين الإخبار والإنشاء. فمن خلال الأمر «قلّل تعلّم تصوّر»، والاسـتفهام «كيف ...؟» تحضر الأفعـال التوجيهية التي تنجزها فتنة في هذا السـياق لتعبّر عن فكرة مفادها أنّ نبذ الذاكرة وحده هو عنوان مقاومة جحيم الوطن ومحنته. والنسيان وحده كفيل بإخماد جذوة الحنين التي ما انفكت تتّقد شعلة احترق في أتونها المخاطب وإن اختار الرحيل. فالأسلوب التوجيهي والتعليمي يصدر عـن المتكلّم بوصفه آمرا يمتلك كل الحقيقـة أو بعضها، فيوجّه خطابه لمأمور يكون أقلّ منه حظّا من المعرفة. والناظر في هذه الأفعال الكلامية التوجيهية يدرك انزياحها عن معانيها التوجيهية لتتّخذ لها معان تعبيرية يسـاعد السياق النصّي والمعجم الذي طغى على منطوق المتكلّم في المساعدة على تأويلها وفق هذا الشكل. فعبارات من

303 م. ن، ص 21

قبيل «أوجاعها القاسية إحباطاتنا» قد أثرت المعنى، وكشفت عن الموقف القضوي من المسائل المطروحة.

تفشل الشخصيات في طمس معالم الذاكرة أو بتْرها والحدّ من سيلانها وتدفّقها، فتُقرّ بسلطانها عليها، إذْ ينجز ياسين باعتباره متكلّما من الدرجة الأولى أفعالا كلامية تمثيلية إخبارية «نحن لا ننسى عندما نريد، ولكنّنا ننسى عندما تشتهي الذاكرة». ففي هذه الأفعال إقرار صريح واعتقاد راسخ مفاده أنّ محارق الذاكرة تلاحقه أينما حلّ وارتحل لأنّ الوطن فيه، ومحنته رابضة في أقاصي الذاكرة. فالذاكرة هي الوطن لأنّ قصّته بشرا وأمكنة ووقائع لا تُعْرَف بغير فتح نوافذها أو جروحها.

ويحضر الاستفهام «كيف وأنت أكثر الخطايا؟» بوصفه فعلا كلاميا توجيهيا حمّال معان ظاهرها طلب معرفة أمر مجهول، وباطنها إنكار المعرفة لمزيد التأكد. فالاستفهام في هذا السياق قد انزاح عن معناه الأصلي ليفيد الإخبار والتقرير، وليفيد أيضا التعبير. فأمّا الإخبار، فعمقه استنتاج انتهى إليه ياسين بعد رحلة عشق تراوحت أحداثها ودلالاتها بين فتنة والوطن. وأمّا التعبير، فبوْح بتمكّن فتنة من وجدان المتكلّم وذاكرته تمكّن الوطن رغم علاّته وخيباته وهزائمه منه.

إنّ إنجازية الأفعال الكلامية مرتهنة بالسياق الذي تستعمل فيه، إذ يقول فان دايك Van Dijik: «لا توجد فائدة في التكلّم عن ضروب إنجاز قوى أفعال الكلام خارجا عن السياق المحدّد تحديدا اجتماعيا[304]». لذلك ارتأينا أن ننظر في المقام قبل أن نباشر قضية أفعال الكلام التي تتّخذ موقعا في المفترق الجدلي بين المقام بأنواعه من ناحية، وقصدية المتكلم ومقبولية القارئ من ناحية أخرى. فمن البيّن أنّ جميع هذه المفاهيم الإجرائية التداولية يعدّ التوقّف عندها قصد تدبّرها والنظر في اشتغال الدارسين والنقاد بها شرطا بيداغوجيا وضرورة علمية لمقاربة النصّ الروائي بصفة خاصّة والنصّ الأدبي السردي عامّة مقاربة تداولية. لذلك وجدنا أنّ لا مناص من أن يكون البحث في تفاعل القصدية والمقبولية ودورهما في صناعة المعنى رهانا قُفْلا نروم تحقيقه في حدود ما يسمح به مجال هذه الدراسة، وأخذا في الاعتبار أنّنا قد توقّفنا في كل مستويات هذه الدراسة عند مسألة القصدية والمقبولية وصناعة المعنى

304 فان دايك: النصّ والسياق استقصاء في البحث الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص 266

لأنّ الفصل بينها وبين بقية العناصر والمفاهيم الإجرائية التداولية لا يعدو أن يكون فصلا منهجيا.

4 جدل القصدية والمقبولية ومدارات صناعة المعنى:

ينطق المتكلّم بأكثر من قصد، وتحتاج قصديته إلى قارئ يفكّ الأختام ويخترق الحرفي من المعاني فيغوص في أعماق الدلالة حتى يبوح النصّ بأسراره. فالمتكلّم يصنع قصدية منطوقه اللغوي في النصّ التخييلي بالإيحاء والرمز والأسطرة، فيحمل القارئ على تأوّل الخطاب عبر تفكيكه وإعادة إنتاجه. وبما أنّ كل تلفّظ هو، صراحة أو ضمنا، خطاب يفترض مخاطبا، فإنّ منشئ النصّ الروائي إذ يكتب نصّه إنّما يخاطب قارئا يتقبّله فيعيد إنتاجه. فكلّما توفّر البعد الإنتاجي في النصّ كانت ممكنات تأويله مفتوحة. وإذا كان دور القارئ عند البنيويين خاضعا لسلطة النصّ دون سواه، فإنّ الأساس التداولي لفهم النصّ هو جدل قصدية منشئ النصّ ومقبولية قارئه في مقام معيّن.

تفترض القراءة المنتجة قارئا مرجوّا أو نموذجيا عليه أن «يتزوّد بصنوف من المعارف يتكيّف معها فهمه[305]». والنصّ كما يقول أمبرتو إيكو U Eco «إنّما يبثّ إلى امرئ جدير بتفعيله وإن كان الأمل بوجوده الملموس أو التجريبي معدوما[306]». من هنا بدا جليّا أنّ البنيوية قد استنفذت ممكنات تبرير انغلاقها حول النصّ وغائيته الذاتية واستقلاله عن كل المراجع الخارجة عن بنيته الداخلية. وبات من الضروري إعادة النظر في النصّ انطلاقا من مقاربات ترتكز على مفهوم المقبولية والتأويل، وتفتح النصّ على مقاصده التخييلية وظروف إنتاجه الاجتماعية والنفسية ومرجعية منشئه الإيديولوجية والفكرية، وتعيد الاعتبار خاصّة لمتقبّله لا بوصفه مستهلكا، وإنّما باعتباره مبدعا من خلال تفكيك النصّ وإعادة تركيبه بواسطة قراءة تساعد على تفجير طاقاته وتثري ممكنات تأويله دون أن تدّعي استيفاء فهمه ومثالية تلقّيه في تفاعل مع قصدية منشئه في سياق مخصوص، فيتشكّل المعنى مأخوذا بما وراء

---

305 حسين الواد: المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1994، ص 18

306 29 أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994، ص 18

القول المنجز. فالمقصدية إذا هي كما يقول محمد مفتاح «ليست واحدة لأنّ هناك قطبيْن أساسييْن يشاركان في صنع القرار اللغوي، وهما المنتج والمتلقّيفي زمان ومكان معيّنين[307]». ففي رواية «شرفات بحر الشمال» لا يُسمع في البيت ولا في الشارع وسائر الأمكنة الخاصّة والعامّة، المفتوحة منها والمغلقة، كما المدنّسة والمقدّسة، غير صوت الأصولي يخطّ السلوك الذي ينبغي أن يهتدى به، ويغيّر الأسماء والأذواق والأفهام. فهو يمارس سلطة في البيت هي توطئة لسلطة أقسى خارجه. لذلك تتنازل المدينة الحقيقية المتعيّنة في الواقع وفي التاريخ في أكثر من موضع من الرواية عن كثافة حضورها لفائدة «مدينة الأطياف» والأحلام التي صنعها منشئ النصّ وصانعه المتخيّل ياسين بخياله. كما يتنحّى الراهن ويحتجب واقع الحال ليحضر الآتي من خلال الحلم بديلا عنه. لذلك فإنّ البحث عن تشكيل الفعل الإنجازي التأثيري يتمّ في علاقة بالسياق. وقد أكّد سيرل Searle أنّ الخيال يلعب دورا هامّا في حياة الإنسان. وله عظيم الشأن في الحياة الاجتماعية بشكل عامّ[308].

يعرض المتكلّم بدائله الزمانية والمكانية والقيمية والفكرية المتخيّلة التي على القارئ أن يحسن تلقّيها ضمن سياق ثقافي عام لم تغفل الرواية عن تفصيل القول فيه. يقول ياسين موجّها خطابه لأخيه عزيز: «يا عزيز خويا، الدنيا لا تمنحنا الشيء الكثير ولهذا نحن في حاجة إلى منح أنفسنا ما نشتهي بواسطة الخيال (...) بكل تأكيد سنرحل وهي معنا وإذا التقينا في عالم آخر نطلب من الله أن يمنحنا قدرا من السحر والوقت لنراها بأضوائها وساحاتها النقية وشوارعها المكتظة بالعشّاق وباراتها ومسارحها[309]». فمن خلال تنوّع الأفعال الكلامية في منطوق المتكلّم تتشكّل قصديته. بالنداء «يا عزيز خويا» ينبّه المتكلّم مخاطبه، ويدعوه إلى الاستماع إليه، فيخبره بمأساوية الواقع والسبيل المثلى إلى مغادرته نحو وطن متخيّل يصنع تفاصيله باللغة، ليكون الدعاء إنشاء طلبيا «نطلب من الله» في معناه الحرفي والمباشر بوابة ولوج مدارات التخييل. وعلى هذا النحو ينخرط المتكلّم في تشكيل مدينة الحلم التي أسماها «مدينة الأطياف». وليس للقارئ إلاّ أن يُقْبل على التفاعل مع منطوقه،

307 محمد مفتاح: دينامية النصّ تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006، ص 83
308 sens et expression, p 118
309 شرفات بحر الشمال، ص 17

فيفكّكه ويعيد تركيبه ليصنع المعنى الثاوي في اللفظ والعبارة. يردّ منشئ القول ومن ورائه صانع النصّ الحقيقي على مرارة الواقع الذي يتحكّم فيه من يزعمون الائتمان على الدين، ويروّجون باسم الإسلام تمكّنهم من مفاتيح الجنّة، بالحلم الذي به تتشكّل جنّة أخرى تحتفي بالحياة وتنتصر للجمال. وكأنّ لسان حاله يقول إنّ هذا فردوسنا المشتهى، بالخيال ننسج خيوطه وبالحلم نفتح مسارات ولوجه. ويأتي الدعاء منجزا قوليا تتضاعف مقادير المعنى الكامنة في أحنائه حين يقارن بدعاء القتلة والأصوليين. فدعاء المتكلّم حقّ، ودعاؤهم باطل الأباطيل إذ هم يشرّعون للقتل والجريمةبينما ينتصر المتكلّم للحياة والجمال والفرح. هكذا تعضد المقبولية قصدية منشئ النصّ، فتنفتح للمعنى دروب وآفاق تتنوّع معها ممكنات التأويل بفعل سلطان التخييل في الإبداع الروائي. فالرواية تتجاوز المعنى الحرفي المباشر وتوجّه أعمالها اللغوية ومنجزاتها القولية صوب الخفي المكنون من المعاني، وتلك هي المعاني التي يفترض تدبّرها تداوليا بفضل قارئ تستفزه تلك المعاني وتغريه، فيصبّ جام اهتمامه على استكشاف ما تحتويه. فالأفعال الكلامية كثيرة الانزياح عن معانيها الحرفية، وهي لعمري حيل لغوية يقصد بها المنشئ البعيد من المعاني لا القريب منها.

خاتمة:

يتحصّل لنا ممّا تقدّم تفصيل القول في شأنه أنّ الدرس التداولي يسعى جاهدا إلى الربط بين الخطاب بوصفه فعلا تواصليا، وبين الفهم باعتباره عملا تأويليا. فالتداولية تعرض لرصد الوسائط التي من شأنها أن تساعد على تدبّر أشكال الجدل والتفاعل بين فعليْ القصدية والمقبولية، أي بين المتخاطبيْن في إطار مقام محدّد. غير أنّ القصد المراد لا يُدرك في صورة فهم مغلق ومكتمل، وإنّما هو يدرك ظنّا غالبا لا يقينا قاطعا. فالنصّ الروائي يؤسّس أدبيته على قاعدة الانفتاح باعتباره عملا تخييليا حتى وإن كان مشدودا إلى الواقع بأوتاد. ويعني ذلك أنّ ممكنات تأويله واسعة، لذلك قاربته التداولية في تنوّعه وثرائه من جهة تنوّع أفعال الكلام فيه وتعدّد انزياحات المنجزات القولية بتعدّد سياقاته. فالنصّ يصنع مقامه، والمقام يصنع النصّ لأنّ العلاقة ليست قبلية ولا بعدية وإنّما هي علاقة جدلية تفاعلية تقطع مع كل أشكال التصلّب البنيوي والانغلاق النصّي. فما ينتجه المتكلّم حسب المقاربة التداولية يتمّ في إطار

بنية منتظمة تحمل مقاصد ومعان في سياق معيّن، ويرتبط السياق بالأعراف الجارية والخلفية المعرفية المشتركة والمقام الثقافي العام. فمنشئ النصّ إذا يعمل على تبليغ رسالة تحدث أثرا عند المتلقّي، فتؤسّس هذه الوظيفة الإبلاغية والتواصلية في الدرس التداولي لعلاقة جدلية بين الفهم والإفهام أو البيان والتبيين.

لقد تجاوزت التداولية وصف الظواهر وتفسيرها، فالأدلّة اللغوية، أي ملفوظات الخطاب، لا يمكن رصد حركتها إلاّ من خلال تنزيلها في إطار مقتضيات العملية التواصلية. فالدرس التداولي من هذه الناحية يمثّل خطوة مفصلية باتّجاه التأسيس لقراءة جديدة للمنجز الإبداعي الأدبي، حيث أنّها تراعي في مقاربتها كلّ مكوّنات الاتصال اللغوي وعناصره،كما تراهن على مقروئية ظروف الاستعمال وعلاقتها بالمحتوي القضوي للنصّ والذي لا يدرك بالتوقّف عند المعنى الحرفي لأفعال الكلام والمنجزات القولية، وإنّما يتجاوزه نحو استجلاء انزياحات المعنى بعد تدبّر مقاصد منشئ النصّ والتي تدرك عبر وصل داخل النصّ بخارجه.

إنّ القدرة التواصلية هي قدرة تداولية يتضافر فيها اللغوي والمنطقي والمعرفي والاجتماعي والثقافي. والحقّ أنّ جميع هذه القدرات تحيط بالفعل الكلامي المؤسّس على فكرة التفاعل بين عناصره، أي بين المقام أو سياق الحال وبين قصدية المتكلّم من ناحية ومقبولية القارئ من ناحية أخرى.

ننتهي من خلال ما تقدّم النظر في شأنه أيضا إلى استنتاج مفاده أنّ تنوّع الأداء اللغوي في رواية «شرفات بحر الشمال» لواسيني الأعرج قد ساهم إلى حدّ بعيد في إثراء النصّ وإغناء المعنى فيه، فكان نصّا مفتوحا على ممكنات التأويل لأسباب عديدة. فمنها ما يتعلّق بالمقام باعتبار أنّ الرواية قد أنتجت في سياق عام هو سياق محنة ما بات يعرف بـ «العشرية السوداء» في الجزائر الذي مثّل مادّة واقعية أبدع واسيني الأعرج في تخييلها. ومنها ما يتّعلق بالنصّ في مستوى الأفعال الكلامية الإنشائية خاصّة،ذلك أنّ تلك الأفعال بانزياحها عن معانيها الأصلية وعدولها عن الحرفي المباشر من المعاني إلى المضمر والبعيد منها أثرت الدلالة وأنتجت فائضا في المعنى. ومنها أيضا ما يتعلّق بالجدل الخلاّق بين قصدية منشئ النصّ ومقبولية متقبّله. وممّا ينبغي تسجيله في خاتمة هذا البحث هو أنّنا أردناه وعدا صريحا بتوفّر ممكنات

مقاربـــة النصّ الروائي العربي المعاصر مقاربة تداولية، ومحاولة حرصنا قدر المســـتطاع على الاقتضاب في اختيار الأمثلة والشواهد النصّية حرصا اقتضته طبيعة البحث التي لم تمنحنا فرصة مزيد التوسّع والتعمّق. لذلك فإنّ هذا النصّ الروائي حقيق في تقديرنا بمقاربته تداوليا مقاربة تستفيض في رصد عناصره التداوليّة قصد تدبّر معانيه الثاوية، ولا نخال الأمر بعزيز على النقّاد العرب والباحثين في مجال التداولية.

البحث السادس

النص الأدبي بين البلاغة والتداولية، دراسة في السياق والمقام

د.عبدالمُجيب رحمون - المملكة المغربية

توطئة

شـــهد منتصف القرن العشرين حركةً واســـعةً في مجال البلاغة باعتباره علما في التواصل الإنســـاني، وارتبطت هذه الحركة بضرورة تجديد المنهاج البلاغي من حيث بناء نظريات جديدة وأنســـاق مغايرة تنهض بالـــدرس البلاغي نحو أفق أرحب من الخطاب الإنساني بمختلف امتداداته وأنواعه؛ في إطار ما عُرف ب«البلاغة الجديدة» أو «نظرية الحجاج» مع «شاييم بيرلمان» و«تيتكا» منذ سنة 1958. وواكبت هذه الموجة انبهارا واضحا لدى مختلف الدارسين والنقاد، واعتنى بها الأدباء والباحثين من أجل تطوير نظرية البلاغة وبعثها من خانتها الضيقة والمختزلة التي عبر عنها «جيرار جينيت».

لا يمكـــن إنكار أن العلوم تتطور وتنمو؛ كما لا يمكن إنكار أن مجمل النظريات إنما تُبنى على أخرى سابقة؛ ومن ثمة فإن ارتباط البلاغة بعلوم كثيرة مثل اللسانيات وفقه اللغة والتواصل والســـيميولوجيا والتداولية والحجاج والأسلوبية؛ إنما تجد لها أثر في الدراســـات البلاغية القديمة مع «الجاحظ» و«الجرجاني» و«السكاكي» و«ابن جني» فهؤلاء وطدوا أسس البلاغة، وأما المحدثون أمثال «بيرلمان» و«دكرو« و«بليز غريـــز» أزفالد ديكرو«، و«ميشـــال مايير» و«أمين الخـــولي» و«محمد العمري» و«محمد الوالي» وحمادي صمود» وغيرهم فهيأوا أســـباب اســـتمرارها؛ فأضافوا لها

نفســا جديدا عبر استنشاقها لنظريات وعلوم تتصل بالحقل اللساني التواصلي أدى إلى نهضتها فاتسعت لمختلف الخطابات الأدبية، السياسية، الدينية، الإعلامية وحتى الصــورة «باعتبارها احتمال مفتوح على التعدد الوظيفي، وإمكانية جمالية لا حدود لتجلياتها المظهرية وإضماراتها الدلالية.».[310]

لقد ارتبطت البلاغة بالتأثير ســواء في شقها التخييلي عبر الصور الأسلوبية، أو شــقها التداولي الإقناعي عبر الحجج الضمنية؛ لتشكل تقاطعا بين عنصري الإمتاع والإقناع اللذان يعدان أحد أقطاب النظرية البلاغية.

وتسعى هذه الدراســة إبراز الجانب التداولي في البلاغة ومدى الارتباط بينهما، مــن خلال تحديد أهمية المقام في نجاعة الخطاب، معتبرين أن كل خطاب يقوم على فعل التلفظ يخضع لشروط نصية سياقية يعبر عنها المقام التداولي أو السياق النصي. فما هي التداولية؟ وماهي شــروط النص؟ وما هو تأثير المقام في الخطاب؟ ما مدى تقاطع البلاغة القديمة مع النظريات الحديثة؟

عن التداولية:

يُجــاذب التداولية أكثــر من تعريف فقد حُدت على أنها: اتجاه في الدراســات اللسانية، يعنى بأثر التفاعل التخاطبي في موقف الخطاب، ويستتبع هذا التفاعل دراسة كل المعطيات اللغوية والخطابية المتعلقة بالتلفظ[...] وتشمل هذه المعطيات:

- معتقدات المتكلم ومقاصده، وشخصيته وتكوينه الثقافي ومن يشارك في الحدث اللغوي
- الوقائــع الخارجية ومن بينها الظــروف المكانية والزمانيــة والظواهر الاجتماعية المرتبطة باللغة
- المعرفة المشتركة بين المتخاطبين، وأثر النص الكلامي فيها[311]

310 شرف الدين ماجدولين، «ترويض الحكاية: بصدد قراءة التراث السردي»، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص: 69.

311 مؤيد آل صوينت، التداولية قراءة في النشأة والمفهوم، ضمن كتاب جماعي، التداولية في البحث النقدي واللغوي، إشراف، بشرى البستاني، مؤسسة السياب للنشر، لندن، الطبعة الأولى 2012، ص:32.

فالتداولية بوصفها منهجا فلسفيا اشتغل في مجالات اللغة وعلاقاتها، شأنها في ذلك شأن المناهج اللغوية التي أفرزها البحث اللغوي الحديث منذ الدراسات التأريخية المقارنة مرورا بالمناهج البنيوية الوصفية والمنهج التوليدي التحويلي وانتهاء بالمناهج النصية، وتهتم التداولية بالبحث في العلاقات القائمة بين اللغة وسياق التلفظ بحيث تقوم على تحليل عمليات الكلام، ووصف وظائف الأقوال اللغوية من خلال تطوير نظرية «أوستين» لأفعال الكلام[312].

وخلال عملية التلفظ ينبغي أن يخضع الخطاب لشروط التداول التي تتعلق بمطابقة الكلام للمقام والوضوح والإقناع والتأثير، كل هذه المعايير والشروط تجعل عملية التواصل منتجة وفاعلة وتحقق ما يسمى ب«الكفاءة التواصلية»؛ وهذا جوهر النظرية البلاغية؛ الإقناع والتأثير في المخاطب عبر مجموعة من الحجج والأفكار. لذلك نعتقد أن تطبيق مفهوم المقام التداولي أو السياق المقامي على الخطاب الإنساني نوعا من تحقيق هذه الكفاءة.

المقام: تداولية الخطاب البلاغي.

ينطلق المقام من كون مختلف الخطابات تنشأ في سياق تواصلي تداولي؛ وبالتالي يعتبر المقام أحد ركائز هذا السياق وهو ما يُصطلح عليه بالسياق المقامي، كما يعتبر المقام جزءاً من نظرية التواصل التي تتصل بالبلاغة عموما.

من هذا المنطلق نطرح أسئلة أخرى سيتكفل التحليل بالإجابة عنها في سياق مقاربة نصوص أدبية نثرية قديمة؛ وقراءتها استنادا إلى الدراسة التداولية البلاغية: كيف يصبح المقام آلية تمثل بعدا تداوليا إقناعياً؟ ما علاقة المقام بالوضعية التواصلية؟ ما هي حدود العلاقة بين السياق والمقام؟ ما هي طبيعة المقام الموظف في النصوص المدروسة؟

بداية نورد هذا التعريف الجامع الذي ساقه «الجاحظ» في باب البيان والذي يعطينا صورة واضحة عن المقام، إذ يقول: «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من

312 أنظر، جبار سويس الذهبي، النص والتواصل ملامح من تداولية الخطاب، مرجع سابق، ص: 95.

ذلــك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقســم أقــدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات».[313]

ولعــل هذا التعريف لا يتعارض مع تعريف البلاغة الحديثة للمقام، «يحيل [لفظ المقام] على مجموع الظروف التي تحيط بث عمل لغة، وتســمح هذه الظروف مثلا بمعرفة إلى من أو إلى ماذا تحيل الضمائر، وبعض الردائف (أنا، أنت، هو، هذا، هنا، أمس، به...)، وإزالة اللبس عند الحاجة عن ملفوظ متعدد المعاني».[314]

وتأسيســاً على ما سبق يصبح المقام تعاقداً لغوياً بين المتكلم والمستمع لا ينبغي تجاهله لذلك فالأســئلة التي تطرحها التداولية تســتحضر المقــام كآلية ضرورية في صياغة خطاب تواصلي وهي: من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟ ومع من يتكلم؟ ولأجل من يتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ كيف نرفع الإبهام عما نتلفظ به؟[315]

وارتباطا بالأسئلة المطروحة سلفا؛ نتوقف عند هذا النص: «**عن أبي علقمة أنه قال لجاريــة، كان يهواها: يا خريدة أخالك عروباً فما لك نقمَّك– أي: نحبك وتشــنئيننا –أي تكرهيننا– قالت: والله ما رأيت أحداً يحب شخصاً ويشتمه سواك، أم أنك تعجز عن التعبير عما يجول في خاطرك؟ فقال: لا. قالت: إذن تكلم بما يناسب ليونة النساء**».[316]

يبرز ســياق النص أهم مفاهيم تداولية الخطاب وهي «الاستلزام الحواري» وهي ظاهــرة لغويــة تنص على أن اللغــة تدل على معنى غير محتواهــا القضوي، أي أن الــكلام يدل على معنيين أحدهما حرفي والآخر مُســتلزم، وتنص هذه الظاهرة على أن التواصل الكلامي محكوم بمبدأ عام هو مبدأ التعاون،[317] وهنا نتساءل: هل جسد النص هذا المبدأ بين المرأة والرجل؟

313 «البيان والتبيين»، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت - لبنان، ص: -138 139.

314 بارتريك شارودو ودومينيك منغو، «معجم تحليل الخطاب»، ترجمة، عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دارسيناترا، المركز القومي للترجمة، تونس، ص: 518.

315 انظر، ملاس مختار، «البلاغة والتداولية، قراءة في تداولية الخطاب البلاغي»، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر، العدد 08، خاص بأعمال ملتقى البلاغة وتحليل الخطاب، أبريل 2011، ص: 140

316 قاسم عاشور، «موسوعة الوفاء في أخبار النساء»، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005. ص: 397.

317 مسعود صحراوي، «التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يوليوز 2005، ص: 33. ويرجع كذلك إلى طه عبدالرحمن، "التواصل والحجاج"، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس العاشر، الموسم الجامعي 1993-1994، جامعة ابن زهر، كلية الآداب، أكادير المغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص: 12.

يتضح من خلال النص، أن هناك معرفة مسبقة تجمع بين الرجل والمرأة، ويؤكد ذلك فعل التلفظ وهو حب الرجل للمرأة، وهذا الفعل التلفظي منح للخطاب طابعه التداولي، لكن يبدو أن هذا الجانب مختل في هذا النص كإجابة عن السؤال الذي طرحناه منذ قليل؛ وسنحاول أن نبسط ونشرح أكثر هذا الاختلال الذي أملاه اضطراب في مبدأ التعاون بين المتحاورين من خلال مسلمتين:

- الأولى: مسلمة الملاءمة Pertinence وهي عبارة عن قاعدة واحدة: «لتكن مشاركتك ملائمة».

- الثانية: مسلمة الجهة Modalité التي تنص على الوضوح في الكلام وباختلال مبدأ التعاون من خلال خرق قواعده تحصل ظاهرة الاستلزام الحواري،[318] فالرجل لم يكن كلامه ملائماً كما لم يكن واضحاً، وإذا نحن استحضرنا نظرية أفعال الكلام ل»أوستين» سيتضح لنا أن وظيفة الفعل الكلامي في هذا النص تندرج ضمن أفعال السلوك، من خلال تأكيد التعبير عن مشاعر الحب وأفعال العرض من خلال تأكيد هذه المشاعر، وإذا نحن حاولنا تأمل المكون الحجاجي في هذا الخطاب اللفظي -لخضوع الخطاب البشري عموماً لقواعد وشروط التداول اللغوي- سيتضح لنا أنه يفتقد كل خاصية الإقناع والتأثير وهذا ناتج عن اللغة المستعملة في التعبير وبالتالي نقول بأن الرجل فشل في إبلاغ رسالته؛ قالت المرأة: «تكلم إذن بما يناسب ليونة النساء»، في إشارة منها لمراعاة المقام الذي يعتبر آلية من آليات الحجاج ودوره واضح في الإقناع، يقول «السكاكي»: «لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام الشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم [...] ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار»، تتحدد لدى «السكاكي» عناصر بلاغة مقامية أساسها «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» وتوافقه مع سياقات تلفظه،[319] نفس الأمر يؤكد عليه الجاحظ كما سبق إذ يحرص على ضرورة اعتبار المتلقي في الكلام، فالمتكلم محكوم بمخاطبه/مخاطبيه، فعليه أن يراعي قدره(م) ومنزلته(م) الاجتماعية، فالقول لا ينفع إذا لم يكن موجهاً أي مكيفاً

---

318 انظر: مسعود صحراوي، مرجع سابق، ص: 34.

319 عبد اللطيف عادل، «بلاغة الإقناع في المناظرة»، منشورات: ضفاف (لبنان)، الاختلاف (الجزائر)، دار الأمان (المغرب)، الطبعة الأولى، 2013، ص: 76.

بحسب الحاجات الخاصة التي تقتضيها فئات المخاطبين فالوضعيات تختلف والمراتب تتباين والأفهام تتفاوت، لذلك يستوجب على المتكلم أن يوائم بين طبقات القول وطبقات أحوال السامعين لأن مدار الأمر على إفهام كل قوم بقدر طاقتهم والحمل عليهم على أقدار منازلهم.[320]

إن المقام في النص هو مقام تغزل وعشق لكن الرجل لم يراع هذا المقام ولم يحسن التكلم بما يناسب ليونة النساء وهنا يتجلى دور المقام كآلية حجاجية قوية في الإقناع، وعليه يمكن القول بأن البعد البلاغي الحجاجي للخطاب في النص تمظهر من خلال ثلاث عناصر:

– **بعد تداولي حجاجي**: ويتجلى في علاقة الحجاج بمجال التداوليات إذ أن «البلاغة تداولية في صميمها»،[321] وكون الحجاج «ركيزة من ركائز التداولية»،[322] كما يتجلى في صعوبة التواصل بين المرأة والرجل، ومن ثمة يمكن القول أن هذا النص تقل فيه الطاقة الحجاجية للمرسل/الرجل؛ وضعف هذه الطاقة مردها إلى عجزه عن التعبير وإبلاغ حجته، كما يمكن اعتبار جواب المرسل إليه/المرأة جواباً يعكس تمكنها من آليات البلاغة والفصاحة، ومن مقدرتها اللغوية التي تميز بين الغريب والفصيح من الألفاظ «**فما لك نقمك [...] قالت: والله ما رايت أحداً يحب شخصاً ويشتمه سواك، أم أنك تعجز عن التعبير عما جول في خاطرك؟**»، وبالتالي بروز الطاقة الحجاجية في تلفظها.

– **بعد لغوي** ويتمثل في مستويات الفعل اللغوي وهي كما يحددها «أوستين»[323]:

– الفعل الكلامي، وهو فعل التلفظ بصيغة ذات صوت وتركيب ودلالة.

– الفعل التكلمي، وهو الفعل التواصلي الذي تؤديه الصيغة التعبيرية في السياق الحالي (التغزل) «نحبك، تكرهيننا».

320 يرجع إلى عبد اللطيف عادل، مر.سا، ص ص: 66-76.

321 صلاح فضل، «بلاغة الخطاب وعلم النص»، سلسلة عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد، 164، غشت 1992.، ص: 89.

322 انظر : صابر الحباشة، ، «التداولية والحجاج: مداخل ونصوص»، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2008، ص: 16.

323 يرجع إلى طه عبد الرحمن، مرجع مذكور، ص: 11.

- الفعل التكليمي: وهو أثر الفعل التكلمي في المستمع، الشيء الذي لم يحدث في النص وهو أثر سلبي.

وضمن هذا البعد اللغوي لم يُنزل السياق في مقامه المناسب، إذا أن المقام هو بالدرجة الأولى وضعية معينة يفرضها سياقاً معيناً.

ولأن المقامَ آلية من آليات الحجاج والإقناع فإننا رصدناه في النص السابق من جانب خرق أحد قواعده وهو مبدأ التعاون وعدم مراعاته من طرف المرسل مما لم يحصل معه الإقناع والتأثير وبالتالي خفوت الطاقة الحجاجية للرجل في مقابل قوة الحجة لدى المرأة لأنها استطاعت أن تدرك ما يجول في خاطر الرجل دون التأثر بكلامه وتجيبه جواباً مسكتاً «إذن تكلم بما يناسب ليونة النساء». و نلاحظ أن صمت الراوي عن تتمة الحوار يترك لنا مساحة للتأويل لنقول بأن الرجل كان في وضعية حرجة باعتبار أن حجة المرأة كانت سبباً كافياً لعدم رده، وهكذا فحجاجية خطاب المرأة اتخذ جانبين:

- جانب متعلق بسرعة البديهة والإدراك الجيد لسياق التخاطب.
- جانب متعلق بالرد وحسن الجواب.

وهنا يمكن القول بأن صورة المرأة في هذا النص عموماً هي صورة المرأة البليغة الناقدة التي أدركت الخلل في المقام وقامت بتصحيحه وتوجيه المرسل نحو إصلاح الهفوة التعبيرية التي ارتكبها.

وإذا كنا قد تناولنا هذه الصورة في إطار عدم مراعاة المقام، من خلال خرق لقاعدة مبدأ التعاون، سنتناول نصين آخرين يراعياً هذه القاعدة ويحترماها، وسنرى كيف تحقق ذلك من خلال صورة أخرى من صور المرأة، على أن نخرج بخلاصات حول المظهرين معاً في نهاية التحليل.

ورد على لسان أُمامة بنت الحارث لابنتها في ليلة زفافها: «أي بُنية، إن الوصية لــو تُركت لفضل أدب، تُركت لذلــك منك، ولكنها تذكرة للغافل، ومعونة للعاقل، ولو أن امرأة استغنت عن الزوج بغَنَى أبويها، وشدة حاجتهما كنت أغنى الناس عنه، ولكنَّ النساء للرجال خُلقن ولهن خُلق الرجال.

أي بنيــة، إنك فارقت بيتك[...] إلى رجل لم تعرفيه، وقرين لم تألفيه، فكوني له أَمَــةً يكن لك عبداً، واحفظي له خصالا عشــراً تكن لك ذخراً: أما الأولى والثانية فالخشــوع له بالقناعة، وحســن الطاعة، وأما الثالثة والرابعــة فالتفقد لموضع عينه وأنفه، فلا تقع عينه منك على قبيح، ولايشــم منك إلا أطيب الريح، وأما الخامسة والسادسة فالتفقد لوقت منامه وطعامه [...]، وأما السابعة والثامنة فالاحتفاظ بماله [...]، وملاك الأمر حسن التقدير، وفي العيال حسن التدبير، وأما التاسعة والعاشرة فلا تعصيَنَّ له أمراً، ولاتفشّــنَّ له سراً [...]، وكوني أشد ما تكوني له إعظاماً، يكن أشد ما يكن لك إكراماً [...] واعلمي أنك لاتصلين إلى ماتحبين حتى تؤثري رضاه على رضاك، وهواه على هواك، فيما أحببت أو كرهت والله يخير لك».[324]

ينطــوي النص علــى وصية موجهة إلى بنــت في ليلة زفافهــا و«الموصي» هنا هي الأم وموضوع الوصية هو الإحســان إلى الزوج ومراعاة حقوقه، وأول ملاحظة تســتوقفنا هو أن سياق الوصية مرتبط بحدث اجتماعي هو زواج الإبنة وعليه يكون موضوع الوصية هنا مقبولا ومقنعاً لدى المتلقي/العروس. فالسياق يقوم بدور أساسي في اشتغال الملفوظات سواء في ما يتعلق بأنشطة الإنتاج أو كذلك التأويل، وتتدخل مكوناته في التواصل في شــكل «معارف» و«تمثيلات» التي يحملها المتحدثون.[325] ومن هذا المنطلق يلعب الســياق دوراً مهما في نجاح الخطاب، فالســياق في الوصية مناســب للمقام، وبالتالي فالســياق المقامي الذي يظهر فيه الخطاب احترم شروط التداول الخطابي بين المرسل والمرسل إليه، وكلما انسجم السياق مع المقام إلا وكانت نجاعة الخطاب قوية، وشروط التداول هنا تتعلق بالقيم المشتركة من ها ماهو اجتماعي مــن أعراف وتقاليد ومنها ما هو معرفي ويتجلى في خبرة الأم، وترجمة هذه الخبرة في

324 ابن عبدربه، «العقد الفريد»، ج7، تحقيق عبدالمجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى 1983، ص ص: 89-90.
325 انظر: «معجم تحليل الخطاب»، مر.م، ص ص: 133 - 134.

سـياقها ومقامها على شكل وصية خُلقية تحفل بمقومات أسلوبية وبيانية برزت من خلالها المرأة بليغةً وفصيحةً ومن هنا يمكن لنا القول بأن المرأة تمارس الحجاج بشكل واضح ويتخذ شـكلا حوارياً شـفهياً، وإن كان هذا الضرب من الحجاج الشفوي يطرح صعوبة وعوائق في تحقيقه «لأنه يقاوم عدوين قاتلين هما عدم الانتباه والنسيان، فالمحتج لفكرة أو رأي أو المدافع عن عقيدة أو مذهب حين يكون في مقام شـفوي يحتاج دون شـك إلى لفت انتباه السـامعين والاسـتحواذ على أسماعهم من ناحية وإلى المحافظة على هذا الانتباه أكبر قدر ممكن فلا يمل السـامع كلامه ولا يتخلص تبعاً لذلك من سـطوة حجاجـه»،[326] وأمام هذا النوع مـن النصوص نكون أمام بلاغتين: بلاغة القول وبلاغة الاستماع، فهما مرتبطان ببعضهما البعض، فمتى كان القول مؤثراً مناسـباً كانت الاستجابة، ولعل هذه العلاقة التبادلية بين بلاغتي القول والاسـتماع تجعل هـذا الحجاج مميزا وخاصّاً لأنه يفرض شـرط الوضوح والإفصاح وشـرط الاستماع والإنصات لتتم عملية التواصل عبر مسار تؤطره وظائف التواصل اللسانية. ومن هنا كان حسن الاستماع والفهم صفتين أساسيتين يشترك فيهما المرأة وابنتها، وهنا يظهر وجه من وجوه البيان، وفي هذا السـياق يستحسن الجاحظ قولا منسوباً ل«إبراهيم بن محمد» جاء فيه: «يكفي من حظ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع».[327]

والواقع إن مشاركة السـامع تعطي للخطاب قوته وفعاليته وربما جمالية النص قد تتوارى إذا هي صادفت قلباً غُفلا وذهنا شـارداً. ونحن أمام هذه الوصية المؤثرة وفي إطار علاقة القارئ بالنص وما تطرح من إمكانات التأويل والقراءة نعتقد أن الموصى لها/ البنت وبحكم وضعيتها الجديدة والانعطاف الاجتماعي في حياتها يفرض عليها الإنصات، وتشـرُب معاني الوصيـة بالإضافة إلى علاقتها بأمهـا التي تلزمها بالبر والطاعة. وتُعد بلاغة الاسـتماع في هذا المقام شـرطاً من شـروط تداولية الخطاب وحجاجيته لذلك «فمن لم يحسـن أن يسـكت لم يحسن أن يستمع، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسـن القول».[328] فنجاح تأثير الخطاب إذن متعلق بشرط الاستماع،

326 سامية الدريدي الحسني، «دراسات في الحجاج: قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم»، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، 2009، ص: 117.

327 «البيان والتبيين»، ج1، ص: 87.

328 «البيان والتبيين»، ص: 114، وكذلك أبي هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري، كتاب الصناعتين «الكتابة والشعر» تحقيق، علي محمد

كما هو متعلق بالوضوح والبيان المرتبطان بالمرسل/الأم. ولعل هذه النصائح والوصايا ما يعكس بلاغة واضحة جمعت بين الإقناع والإمتاع، ويمكن أن ينطبق على الموصي/ المرأة قول «أبي هلال العسكري» حينما تحدث عن مراعاة المقام: «والناس في صناعة الكلام على طبقات فيهم من إذا حاور وناظر أبلغ وجاد».[329] وجمعت الأم هنا حصيلة تجربتها في عشر وصايا ونصائح تختزل مساراً طويلا فكانت واعظة ومربية، تلعب دوراً أساساً في نقل معرفتها إلى ابنتها التي تمثل جيلا قادماً،[330] مما يعني أن مضمون الوصية سيتناسل في كل لحظة تاريخية تؤرخ لليلة الزفاف، مما يضمن له السيرورة والديمومة. فبين المضمون و الخصوصية النصية لهذه الوصية، نلمس ونكتشف بلاغة نوعية يتقاطع فيها الحجاج مع القيم؛ لأن «من تجليات البلاغة النوعية للوصية، كونها خطاباً يولي للمضمون أهمية بالغة، فالدلالة في الوصية مكون أساس لأنها تروم تحقيق التخليق وإحداث التغيير في الواقع الخارجي، والدفع نحو تغيير السلوك والعزم على الفعل الإيجابي»،[331] على نحو ما نرى في هذه الوصية التي يرويها أحد القضاة على لسان أمه: «**كان الأوقصي المخزومي قاضياً بمكة فما رؤى مثله في عفافه وزهده، فقال يوماً لجلسائه: قالت لي أمي: يابني، إنك خلقت خلقة لاتصلح معها لمجامع الفتيان عند القيان، فعليك بالدين، فإن الله يرفع به الخسيسة، ويتم به النقيصة، فنفعني الله تعالى بكلامها، وأطعتها فوليت القضاء**».[332]

نلاحظ من خلال هذه الوصية أن المرأة غير حاضرة، بمعنى أن فعل تلفظها انتقل من الشفاهية إلى التدوين، ثم إلى الحفظ والتذكر من خلال استحضاره من طرف الإبن، وفي إطار الأسئلة التي تطرحها التداولية؛ كيف يتم الانتقال من فعل التلفظ (الإخبار) إلى قوة الانجاز؟ تصبح «مهمة اللغة ليست الإخبار فقط، فهي ليست مرصودة لوصف الأشياء، وتمثيل الواقع فحسب، ولكنها تحقق أعمالا لغوية، أي أنها قوة إنجازية تحدد مواقف وتعين حالات ومقصديات».[333] وهذا يتضح جلياً في

البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، 1986 بيروت - لبنان، ص: 16.

329 أبو هلال العسكري، مص.سا، ص: 20.

330 Nicole Mosconi, Femmes et Savoir "La société, L'école et la division sexuelle des savoirs", Edition L'Harmattan, Paris, 1994, p: 80.

331 عبد الفضيل أدروي، «بلاغة الوصية وصية علي بن أبي طالب إلى ولده الحسن نموذجاً»، ضمن كتاب جماعي: «بلاغة النص التراثي، مقاربات بلاغية حجاجية» إشراف محمد مشبال، دار العين، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2013، ص: 122.

332 ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج3، مص.م، ص: 116. وأبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء»، ج1، ، تحقيق، إبراهيم زيدان، مكتبة الهلال، مصر، 1902، ص: 121.

333 عادل عبد اللطيف، «بلاغة الإقناع في المناظرة»، منشورات: ضفاف (لبنان)، الاختلاف (الجزائر)، دار الأمان (المغرب)، الطبعة الأولى، 2013.،

هـــذه الوصية إذ انتقل فعل الكلام والإخبار والوعــظ إلى الإنجاز؛ بمعنى تلفظ الأم أصبح قوة إنجازية نتيجة لتأثر الابن بكلامها، «وأطعتها فوليت القضاء»؛ مما أعطى لنصائحها طاقة لغوية تمثلت في مجموعة من الحجج كحجة الســلطة، وحجة القيم، وحجــة القدوة، وســنعود للحديث عن هذه الحجج [من خــلال الوصيتين] بعد حديثنا عن المقام في هذه الوصية.

يحضر المقام هنا عبر مستويين وهذا ما يميز هذه الوصية:

المســتوى الأول: مقام اجتماعي أُســري بين الأم وابنها، ويســتدعى هذا المقام توجيه النصيحة والوعظ والإرشاد، وهذا المقام استحضره الابن بعد سؤاله من طرف جلســائه، وارتباطاً بمستويات الزمن السردي، فهناك زمن الحكاية أو زمن الأحداث المحكية، والزمن الســردي، أو الزمن الدال والزمن المدلول،[334] فالأول مثله الحوار بين الأم وابنهــا؛ حيث يعرف انتظاماً تسلســليا ومنطقيا للأحــداث (**فعليك بالدين، [...]، فنفعني الله تعالى بكلامها، وأطعتها فوليت القضاء**)، والزمن السردي فيمثله الفترة الــتي تفصل بين نصيحــة الأم ونتيجتها التي تحققت، حيث عرف هذا الزمن حذفاً في تسلســل الأحداث، ويسمى هذا المظهر من مظاهر الحذف في السرد؛ بالحذف الضمني وهو حذف غير معلن عنه في النص، وغير مصرح به أو بمدته، لكن بإمكان القارئ اكتشافه من خلال السيرورة الزمنية للأحداث.[335] وهو زمن ماض يقدم حدثاً مرتبطاً بحدث موالي وهو بالنســبة للجلساء ماض قريب، أما حين يتحول الزمن إلى حاضر فإنه يخلق شــبكة من العلاقات المتصلة، لكنه يظل ماضيا عندنا نحن القراء ويصطلح عليه بزمن القارئ، ويتصف ســرد الابن عن أمه بالســرد الاســترجاعي/ الاستذكاري.[336]

وفي علاقــة المقام بالســياق الذي ورد فيه نقول أن الســياق يحيــل على واقع اجتماعي يكثر فيه الفســاد في ظل مجتمع منفتح علــى جميع التيارات، وتتعدد فيه مظاهر التلاقح من غناء ورقص وســهر لذلك جاء توجيهها مناســباً لهذا الســياق

ص: 96.

334 Gérard Genette, Figures III, op. cit, p : 77.

335 Ibid, p : 140.

336 يرجع إلى عبد الملك مرتاض، «في نظرية الرواية: بحث في تقنيات السرد»، سلسلة عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، عدد 240، دجنبر 1998، ص: 209 وما بعدها.

وبالتالي راعت الوصيةُ المقامَ، باعتبارها دستورا متكاملا يسطره الموصي ويضمنه كل القضايا التي يرى أنها كفيلة بعصمة الموصى من الزلل ليعيش في حياة الموصي أو بعد فنائه في وضع مأمون من الانحراف وإكراهات الزمن، بصورة لا تسلمه إلى الندم والحسرة، وباعتبار المقام تقنية من تقنيات الحجاج يتداخل بشكل مطلق مع السياق.[337]

المستوى الثاني: «مقام علمي» وهو الذي يجسده القاضي رفقة جلسائه، وهو مقام يستحضر البعد الديني الخلقي من خلال استحضار المقام الأول المجسد في وصية الأم؛ فالمقامان متداخلان لكن السياقين مختلفان، فالمقام الثاني فرضته ظروف تعليمية دينية وجاء في سياق جلسة علمية بين القاضي ومعارفه حول سؤال طرحه أحدهم قد يكون: «ما سر عفافك وزهدك؟» وكان الجواب عن هذا السؤال هو استحضاره للمقام الأول الذي جمعه بوالدته، فكان الخلق الكريم وطاعته لأمه. هكذا نلاحظ أن السياق يتعاضد مع المقام من أجل نجاعة الخطاب التداولي، وعليه «فإنه يتمثل السياق في ما يمكن أن نسميه الجو الخارجي الذي يلف إنتاج الخطاب، من ظروف وملابسات، ويعد العنصر الشخصي من أهم عناصر السياق ويمثله طرفا الخطاب: المرسل والمرسل إليه، وما بينهما من علاقة بالإضافة إلى مكان التلفظ وزمانه وما فيه من شخوص وأشياء وما يحيط بهما من عوامل حياتية: اجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية، وأثر التبادل الخطابي في أطراف الخطاب الأخرى».[338]

ومن ثمة فإن القاضي كان في المقام الأول مُرسلا إليه مستقبلا لرسالة أمه، وفي المقام الثاني حمل الرسالة بحمولاتها الدلالية والتربوية ونقلها إلى الجلساء ليصبح مرسلا. إن تبادل الأدوار في هذا المسار التواصلي تجسده وترسخه أهمية الوصية هاته والتي تكمن في «تمرير جملة من القيم الأخلاقية والسلوكية [...] فهي خطاب ترشيدي يحث على الفضائل ويحفز نحو صالح الأعمال، تنبيهاً للموصي/[الابن] من الغفلة [التي قد تدفع به إلى مجامع الفتيان وبالتالي فساد الخلق]».[339]

337 عبد الفضيل أدراوي، مر.م، ص: 122.

338 عبد الهادي بن ظافر الشهري، «استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية»، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2004، ص: 45.

339 عبدالفضيل أدراوي، مر.م، ص: 133.

وهكـــذا انتقلت وضعية ومقام القاضي من الإنصـــات؛ إلى التلفظ عبر ملفوظ شـــفهي حفظته ذاكرته، وقد فرض عليه المقام الأول حسن الاستماع وتحقَّقَ ذلك؛ وفرض عليه المقام الثاني الإبلاغ فتحقق كذلك؛ لأن الجلساء طلبوا المعرفة وقد جسد هـــذا المقام الحجاج الاقتناعي أي أن المتلقين مهيؤون إلى قبول الأطروحة وكلما كان الآخر يؤمن بأطروحة معينة إلا وأســـهم بشكل كبير في بلورة الإقناع ومن ثم حصول الحجـــاج، وتحقيق الاقتنـــاع Conviction هو غاية كل حجـــاج إذ يقع في منطقة وسطى بين الاســـتدلال La demontration والإقناع La presuation، ففي حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفســـه بواسطة أفكاره الخاصة أما في حالة الإقناع فإن الغير هم الذين يقنعونه دائما والحجـــاج الاقتناعي L'argumentation convaincante هو حجاج يرمي إلى أن يسلم به كل ذي عقل.[340]

ونلاحظ أن الحجاج الاقتناعي تجســـد من خلال المقام الأول كذلك، إذ أن أن الابن يُســـلم بأطروحة أمه من قبل تلفظها؛ لنقول بإن الأم شـــكلت حجة السلطة أمام الابن، بينما شـــكلها هو أمام الجلســـاء. لقد حقق هذا النص وظيفة تواصلية تقوم على انتقال الأدوار وتبادلها مع اختلاف في المقامين والســـياقين وإن كان المقام العلمـــي الثاني ينهل من المقام الاجتماعي الأول؛ ينهل منه حجته؛ حجة الســـلطة بالدرجة الأولى التي كنا أرجأنا الحديث عنها، والآن نحاول أن نتوسع قليلا في شرحها ومـــا يتفرع عنها مـــن حجج أخرى بالجمع بين وصيـــة الأم لابنتها في ليلة زواجها ووصية الأم لابنها الذي تولى القضاء لنختم هذه الدراســـة عن مدى احترام النصين لضوابط التداول اللغوي الحجاجي.

تستمد حجة السلطة قوتها من الشخصية/المرأة فهي في العرف الاجتماعي أكبر منزلة وأعلى درجة والشرع الاسلامي يبوئها المكانة السامية ومفهوم السلطة هنا يتنافى مع مفهوم القوة أو الزجر أو السيطرة في إطار ما يعرف بحجاج القوةArgumentum ad baculum ([341]) الـــذي قد يظهـــر في بعض المواقف من الحياة، خصوصاً ماهو

340 أنظر عبد الله صولة، «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكاه»، ضمن كتاب: «أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم»، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، 1998،ص: 300-301.

وفي علاقة الحجاج بالإقناع يقول أنتوني ويسطون Anthony Weston: «تقدم حججك ومبرراتك من أجل إقناع الآخر، لكن ليس عيباً أن يمتلك رأياً خاصاً، العيب ألا يملك شيئاً»Las claves de la argumentacion, op. cit, p : 13.

341 ( )- «حجاج القوة هو احتجاج يسعى صاحبه إلى حمل المخاطب على سلوك معين أو على عمل معين سعياً يستند إلى التهديد؛ منه يستمد الحجة

سياسي، وحجة السلطة تتناسب في سياق الوصية لأنها تفيد استدعاء معارف وقيم شرعية في مصلحة الموصى له.[342]

وتلعب هذه الحجة دوراً رئيساً في إنتاج الخطاب كما تُسهم في منحه القوة الإنجازية التي يسميها «أوستين» ب«الفعل التكليمي» أي هو أثر الفعل التكلمي في المستمع،[343] هذا الأثر وإن كان غير بادي في الوصية الأولى في اللحظة التي أنتج فيها الخطاب رغم حسن الإصغاء، لكنه جلي في الوصية الثانية لأن الإبن تشرب هذه النصائح والمواعظ وكانت نتيجة ذلك خلقه الكريم وزهده ومنصبه الاجتماعي، هذا لا يمنع من القول بأن تحقيق الأثر في الوصية الأولى تحققٌ مرتبط بزمن المستقبل لأن حجة السلطة لها امتداد غير محدود، وهنا نتساءل من أين يستمد المرسل سلطته؟ لنقول أن هذه السلطة قد تكون حقّاً مكتسباً في حقل من الحقول الاجتماعية، أو الوظيفية وغيرها، وتكون موجودة قبل التلفظ بالخطاب، وتتبلور بالانتماء إلى درجات متفاوتة في سلم العلاقة العمودية بين طرفي الخطاب ومن أهم مصادر هذا الحق المكتسب علاقات القرابة العمودية المتأصلة مثل هذه العلاقة بين الأم وأبنائها، وهي علاقة عرفية تعاقدية، يكتسب فيها المرسل سلطة تخوله إصدار أفعال لغوية[344] من قبيل الأمر: «فلاتعصين له أمراً»، «كوني أشد ما تكوني له إعظاماً»، «اعلمي»، «عليك بالدين»، والنفي «لاتصلين إلى ما تحبين حتى تؤثري رضاه على رضاك»، «إنك خلقت خلقة لا تصلح معها لمجامع الفتيان». لكن أسلوب الأمر لم يأت على وجه الاستعلاء بل جاء ظاهراً «في الطلب والاقتضاء ذلك أن الفعل المطلوب لا بد وأن يكون فعله راجحاً على تركه، فإذا كان ممتنع الترك كان واجباً، وإن لم يكن ممتنع الترك، فإما أن يكون ترجحه لمصلحة أخروية فهو المندوب، وإما

وعلى أساسه يسأل الاقتناع الذي يتخذ في نهاية الامر شكل الاستسلام، يكون لهذا النوع منم المحاجة في العادة أحد الشكلين التاليين: افعل كذا وإلا ضربتك- لا تفعل كذا وإلا ضربتك». محمد النويري، الأساليب المغالطة مدخلا في نقد الحجاج، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، مر.م، ص: 426.

ويقول فيليب بروطون: «إن طبيعة السلطة نفسها تخضع إلى التقسيم؛ هل يتعلق الأمر بسلطة مستندة إلى معرفة أو وظيفة عملية، تمنح على هذا النحو كفاية واسعة ونوعاً من حق التدخل في بناء الواقع؟ أم يتعلق الأمر بسلطة مكتسبة ظرفياً مثل السلطة التي تخولها للشخص شهادته على الحديث المنقول؟ نرى أنه لا ينبغي هنا أن نخلط بين السلطة والقوة». الحجاج في التواصل، مر.م ص: 82.

342 يمكن اعتبار أن المرسل إليه يمتلك بدروه سلطة وتتضح في الخطاب الذي ينشأ بين طرفين لا توجد بينهما علاقة تراتبية أصلا، عندما يختار المرسل استراتجية الخطاب المناسبة التي يستطيع بها أن يحقق هدفه، ويعبر عن قصده. واستعمال الألقاب في الخطابات المكتوبة أو المنطوقة من أكثر المظاهر التي تجلي هذه الحقيقة. (يرجع إلى عبدالهادي بن ظافر الشهري، مر.م، ص: 228). وارتباطا بالنصين المدروسين تتجلى سلطة المرسل اليه من خلال مخاطبته بلقب بنية في الوصية الأولى، وبُني في الوصية الثانية إذ يكشف هذا النوع من التخاطب عن التقدير والاحترام المتبادل.

343 انظر، طه عبد الرحمن، مر.م، ص: 11.

344 انظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، مر.م، ص: 227.

لمصلحة دنيوية فهو الإرشاد؛ فالطلب الذي تدل عليه صيغة الأمر هو طلب الفعل، إمــا على وجه اللزوم، أو على وجه الندب أو الإرشـــاد».[345] «وفي النهاية ليســت السلطة في الحجاج سوى اقتراح نقدمه للآخر الذي يمتلك حرية تقبله».[346]

وبالنظر إلى حجة السلطة نلاحظ أنها تختزل حجتين أخريتين هما:

حجة القيم: وهي عبارة عن مسلمات مقبولة وآراء مشتركة ومعان متفق عليها، إذ يعمد المحاجج إلى اختيارها وفق مقتضيات المقام لإيقاع التصديق في المتلقي وحمله علــى الإذعان لدعــواه[...] وقوام هذا الاتفاق المســبق أو المقدمات التي يصادق عليها المتلقي: القيم والمواضع.[347]

وتستمد الوصيتان جزءاً من حجاجيتهما باستنادهما إلى مجموعة من القيم الرفيعة؛ كحسن المعاشرة والقناعة وحسن الهندام والطاعة والتفقد والاهتمام في الوصية الأولى وتجنب مجالس اللهو والغناء والالتزام بشــرائع الدين في الوصية الثانية. وقد شكلت هذه القيم دوراً بارزاً في حمل الابنة/الابن على الإذعان لأنها اتفاق مسبق بين الأطراف فالقيم Les valeurs عليها مدار الحجاج وهي نوعان مجردة [وهي التي أشــرنا إليها كحسن المعاشرة والطاعة] ويمكن أن نسميها بقيم خلقية، ومحسوسة من قبيل الوطن والدين ويمكن تسميتها بقيم الوطنية والدين.[348] وما يزيد في قوة حجاجية القيم هو كونها تخضع حســب «بيرلمان» إلى نظام هرمي يسميه بالهرميات Les hiérarchies أي أن القيم ليست مطلقة وإنما خاضعة لهرمية ما، فالجميل درجات وكذلك النافع، وإن كان «بيرلمــان» يقترح هذا العنصر ضمن مقدمات الحجاج في إطار حديثه عن الخطابة معتبراً أن القيم درجات لأنها ليست في مرتبة واحدة بحيث إن درجة التسليم تختلف من جمهور إلى آخر لذلك ما يميز كل جمهور ليس القيم التي يســلم بها بقدر

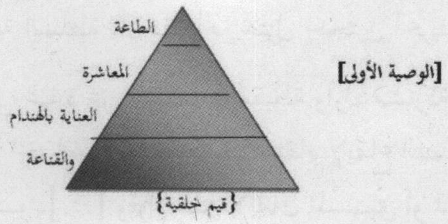
345 إبراهيم بن أحمد سليمان الكندي، «الدلالات وطرق الاستنباط»، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص: 30-31، نقلا عن عبد الهادي بن ظافر الشهري، مر.م، ص: 344. ويرى محمد مشبال أن «قوام بلاغة الوصية الطلب كان أمراً أو نهيا، صريحاً أو ضمنياً؛ وهو طلب مدعم بالحجج التي قد ترد قبله أو بعده إذا كانت صريحة، وقد تكون مضمرة في الطلب»، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ مقاربة بلاغية حجاجية»، دار كنوز المعرفة، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2015، ، ص: 147.

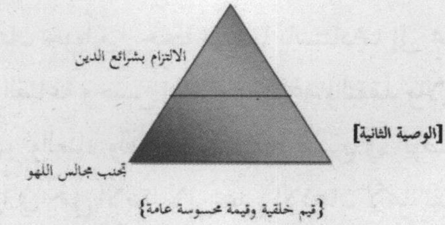
346 فيليب بروطون، ص : 82-83.

347 محمد مشبال، «خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، مر.م، ص ص: 65-66. ويضيف أن هذه الحجج والمواضع ليست حججاً بالمعنى التقني للفظ بل هي المحتوى الذي ينتظم في علاقات أو قوالب تسمى الحجج ولا يمكن أن تقوم هذه الحجة وتعمل في خطاب ما دون هذا المحتوى الذي يمثل الاتفاق المسبق بين المتكلم والمتلقي.

348 يرجع إلى عبد الله صولة، «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكاه»، مر.م، ص: 310.

ما يميزه ترتيبه إياها،[349] فإننا نوظفه في هذا السياق مستعنين بالمفهوم لخدمة «الحجة بالقيمة» لنؤكد على أن الوصيتين المدروســتين تخضع قيمهما إلى هذا النظام الهرمي على الشكل التالي:





لقد شــكلت هذه القيم قاعدة أساســية انطلقت منها الوصيتان من أجل حمل الأبنــاء على الإذعان والاقتناع يقول «روبريو Robrieux» «تشــكل القيم [...] المتفــق عليها بين المتكلم والمتلقي أساســاً ينطلق منه الحجاج؛ إنها نقط اســتدلال مقبولــة من مجتمع ما، تقوم مقام البدهيات والإثباتات المبرهن عليها في الرياضيات، إنها تمثل بشــكل من الأشــكال مواضع أخلاقية».[350] لقد قامت الموصيتان بإفراغ المحتوى القيمي في البنية الخطابية كشــكل من أشكال الحجاج، ولعل الحجاج بالقيم في هذا الموضع يُحيلنا على حجة أخرى وهي:

- **الحجة بالقدوة**: سيلاحظ القارئ أن الوصيتين لم يتم خلالهما استدعاء شخصية نافذة للاقتداء بها، لكن نقول بأن القدوة في النصين غير ظاهرة وبالتالي فهي حجة مضمرة تندرج ضمن الأقوال المضمرة التي تســتفاد من ســياقها، تقول «أوركيوني»: «القــول المضمر هو كتلة المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها، ولكن تحقيقها

349 نفسه.

350 محمد مشبال، «خطاب الأخلاق والهوية»، مر.م، ص: 67.

في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث»،[351] مما يطرح إمكانات التأويل التي تظل مفتوحة سـواء أمام المتلقي مع اختلاف السياق والمقام اللذان ينجز ضمنهما الخطـاب،[352] ومن طبيعة وخصوصية القول المضمـر إذكاء الطاقة الحجاجية للنص إذ يفرض على المرســل إليه؛ الانخراط في عملية البناء تقول «روث آموســي»: «إن المضمر يســهم في قوة الحجاج عندما يلزم المخاطب بإكمــال العناصر الناقصة في الخطاب».[353]

تندرج هذه الحجة ضمن اســتراتجية خطابية توجيهية مضمرة إذ يظل على عاتق المرســل عليه اكتشافها وتمثلت القدوة في النص الأول في الأم/ المتلفظة وكأنها تقول لابنتها عبر حجاج قياســي نتيجتــه آنية أي ظاهرة ويقوم على مفهوم الاســتلزام المنطقي:[354] «إذا راعيت حقوق زوجك ستعيشــين في ســعادة وســتنالين رضا الله والمجتمع قياســاً على الحياة الأســرية التي نعيشها نحن». أما في النص الثاني فتمثلت القدوة في الأب والأم نفسها ومما يسمح لنا بافتراض الأب كقدوة ثانية هو قول الأم الذي يحيل على المشاركة في تربية الإبن: «إنك خُلقت خلقة لا تصلح معها لمجامع الفتيــان» بمعنى أن تربية الإبن هي حصيلة تربية مشــتركة. ويختلف هذا النص عن النص الثاني في نوعية العلاقة التي تربط الجُمل، لأن النص الأول قائم على الاستلزام الشرطي، والثاني على السببية والتعليلية، بحيث يصير الكلام: «عليك بالدين لأنك خلقت خلقة لا تصلح معها لمجامع الفتيان».

تقترن القدوة في الوصية بحسن السلوك ومن خصوصياتها «كونها واقعية وحقيقية، فهــي مؤطرة ضمن حيــز الممكن القابل للمحاكاة والتقليد على عكس الشــواهد الأســطورية والخرافيــة، التي قد تســتقدم في الخطاب لتدعم الموقــف ووجهة النظر المطروحة، من دون ن تكون قابلة للمحاكاة».[355]

351 مسعود صحراوي، مر.م، ص: 32.

352 يرجع إلى المرجع السابق، ص: 32. يطرح مفهوم القول المضمر إلى جانب مفهوم الافتراض المسبق Pré-supposition من أهم مفاهيم تداولية الخطاب ويعني كل تواصل لساني ينطلق نه أطراف التواصل من معطيات وافتراضات معترف بها ومتفق عليها بينهم إذ تشكل هذه الافتراضات الخلفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهي محتواة ضمن السياقات والبنى التركيبة العامة، ولعل في الوصيتن المدروستين ما يؤكد وجود هذا الافتراض المسبق والذي تحدثنا عنه من خلال الحجاج بالقيم. (مسعود صحراوي، ص: 30-31).

353 محمد مشبال، «بلاغة رسالة المفاخرة ضمن كتاب جماعي بلاغة النص التراثي»، مر.م، ص: 112.

354 يعني هذا المفهوم أن قولا يستلزم قولا آخر، بمعنى إثبات القول الأول متعلق بإثبات القول الثاني. يرجع إلى أبي بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى،2007، ص: 65 فما بعدها.

355 عبد الفضيل أدراوي، مر.م، ص: 136.

وبنــاء علــى تحليل الوصيتين وفي ضــوء الملاحظات الســابقة يمكن القول بأن النصوص المدروسة اتخذت مجموعة من الوظائف:

وظيفــة توجيهية: وتتمثل في توجيه الأبنــاء إلى قيم إيجابية ومثل هذا التوجه تقنية بلاغية حجاجية فاســتدعاء القيم ضروري كما يقول «شاييم بيرلمان» لأجل «حمل الســامع على القيام بأفعــال معينة بدل أخرى، كما أننا نســتدعيها خصوصاً من أجــل تبرير تلك الأفعال بطريقة تجعلها مقبولة ومؤيدة من طرف الآخرين»،[356] وقد اســتندت هذه الوظيفة التوجيهية إلى عدة وسائل لغوية كالأمر والنفي —كما أشرنا ســلفا- ثم التوجيه بألفاظ المعجم والتي تعد الوصية بمختلف أشــكالها الصرفية خير مثال لهذه الوسيلة.[357] ويقصد بألفاظ المعجم الكلمات والعبارات الدالة على الوصية أي المعجــم الــذي ينتمي إلى حقل الوصية ويمكن أن نمثل لــه بما يلي: «أي بنية، إن الوصيــة لو تركت لفضل أدب ، تركت لذلك منك»، «ولكنها تذكرة للغافل»، «ومعونة للعاقل»، «قالت لي أمي: يابن»، «فنفعني الله بكلامها وأطعته».

فقد اســتطاعت الأم تمرير جملة من المواعظ والحكم بأسلوب فريد يُظهر مقدرتها اللغوية وعن بلاغة نوعية تجلت من خلال وظيفة أخرى وهي :

وظيفة بلاغية: اســتعملنا كلمة بلاغية للدلالة على أنها سمة تميز مختلف النصوص الأدبيــة، وهي عبارة عن جملة مــن القواعد اللغوية والأســلوبية التي تفرضها على النص من أجل تمكينه من لقب نص بلاغي[358]، ولقد أحســن الجاحظ حين قال على لســان الهندي: «مــا البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة وانتهاء الفرصة، وحســن الإشارة».[359]

---

356 كمال الزماني، «حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي (ض)»، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، 2012. ، ص: 121.

357 انظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، مر.م، ص: 360، وفي موضع آخر من الكتاب يسمي هذه الوسائل بالاستراتيجيات التي تخدم عمل التوجيه (الاستراتيجية التوجهية، ص: 340).

358 ( ) - في هذا السياق وفي إطار مقارنته بين بلاغة الأدب وبلاغة الحجاج خلُص محمد مشبال إلى القول بأن «البلاغية» لا تعدو أن تكون صفة لأي خطاب يروم التأثير في مخاطبيه فضلا عن وظيفة الإخبار، وتتميز هذه الصفة برحابتها وشموليتها لكونها توجد في كل أنماط الخطاب اللغوي، وبهذا المعنى تصير الأدب خطاباً يتسم بالبلاغية التي يمكن أن تفسر بمفهوم الانزياح ، وعليه لا يمكن لهذا المفهوم إلا الاحتفاء بجميع الامكانات التعبيرية التي تفرزها النصوص والأنواع والأشكال والأغراض الشعرية. أنظر: «البلاغة والأدب من صور اللغة إلى صور الخطاب»، دار العين، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2010، ص: 62 فما بعدها.

وفي معرض حديثه عن مفهوم الصورة البلاغية يناقش الناقد مفهومها عند «هنريش بليث» إذ تستند إلى مبدأين هما: الانزياح والأثر الانفعالي، ويميز بين ثلاثة أصناف من الانزياحات: -1 انزياح في التركيب (العلاقة بين الدلائل)، -2 انزياح في التداول (العلاقة بين الدليل والمرسل والمتلقي)، -3انزياح في الدلالة (العلاقة بين الدليل والواقع). وهكذا تصير البلاغية عنده دمج الأسلوب مع الإقناع وهذان العنصران هما محور البلاغة عموماً وإن كان البعض يريد نفي الإقناع والتأثير عن البلاغة القديمة واقتصارها على فن التعبير فقط. (للتوسع يرجع للفصلين 1و2 من الكتاب نفسه، مر.م).

359 «البيان والتبيين»، مص.م، ص: 88.

وإذا نحن قمنا بتماثل بين أجزاء الوصيتين سنجد أنهما تمثلان مقومات وشروط البلاغة التي ذكرها الجاحظ؛ «فوضوح الدلالة» يقابله العبارات الفصيحة الخالية من التعقيد والغريب والتي انتظمت في صياغة فنية دقيقة، و«انتهاز الفرصة» يقابل اختيار المقام ونلاحظ أن سياق الوصية الأولى جاء في مقام يناسبه وهو مقام الزفاف، وسياق الوصية الثانية جاء في مقام مناسب كذلك وهو مقام علمي. وهكذا يكون السياق المقامي جزءاً من نجاعة التعبير. أما «حسن الإشارة» فيقابل دقة اختيار الألفاظ بإثارة انتباه المتلقي إلى الاسترشاد بالقيم الفاضلة. وفي ضوء هذه التقابلات والتماثلات يمكن القول إن الوظيفة البلاغية تحققت من خلال العناصر السابقة والتي يمكن إجمالها في:

- المناسبة: وهي الملاءمة بين الأسلوب والمقام النصي.
- الدقة: توافق اللفظ والمعنى.
- الوضوح: البعد عن الغموض في الفكرة.
- الزخرفة: وهي عبارة عن تلوينات أسلوبية ولغوية رصعت الوصيتين كالجناس والسجع والطباق والأمر والنفي[360].

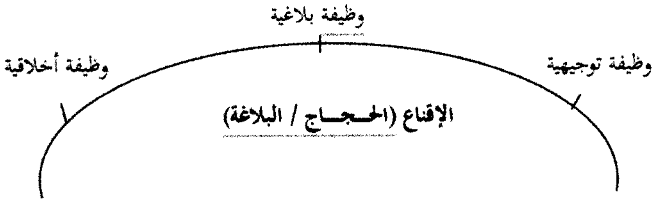
وظيفة أخلاقية: ومن تجلياتها «حجة القدوة» ويمكن تحديدها بشكل دقيق في المحتوى العام للوصيتين الذي يتوخى تمرير مجموعة من الأخلاق الفاضلة تكون سنداً ومرجعاً لحياة الأبناء.

إن المرأة وهي توصي أبناءها ترسم لنفسها ولهم صورة الإنسان الأخلاقية التي تحضى باحترام الجميع، وقد استندت هذه الصورة الأخلاقية إلى الحجج السابقة في إثباتها كما تمظهرت من خلال الوظيفتين السابقتين التوجيهية والبلاغية.

ونظراً لكون صورة الموصي الأخلاقية بوصفها صورة تتسم بالتجربة والحكمة والكفاءة الاجتماعية والاستشراف المستقبلي؛ أن تُضفي على النصين مكونات خاصة لا تقتضيها أنواع الخطاب الأخرى، فمقام التوصية يشترطها وهكذا شكل النصان بعداً يجمع بين البلاغة والأخلاق وهنا تكمن خصوصية هذا النوع الأدبي.

360 استفدت من هذا التقسيم من هنريش بليث، مر.م، ص: 49. ونشير بالمناسبة إلى أن هذه المقومات البلاغية تشكل مبحثا قائما بذاته نأمل طرقه في مناسبة قادمة.

ولبيان تعاضد الوظائف السابقة من أجل غاية واحدة هي الإقناع نقدمها على الشكل التالي:



وختاماً لهذه الدراسة سنحاول أن نعرض لبعض شروط التداول البلاغي في النصوص المدروسة في علاقاتها بالمقام، كما كنا قد أشرنا سابقاً، وقبل ذلك نذكر بأن النص الأول الذي يجسد حواراً بين الرجل والجارية؛ خالفِ المقام ولم يراع السياق، فكانت النجاعة الحجاجية خافتة إن لم نقل منعدمة، وخلُصنا إلى القول بأن عدم مراعاة المقام يتنافى مع الإبلاغ والمحاججة، ومن خلال هذا الخرق اللغوي يتضح أن المقام شرط من شروط البيان. أما الوصيتان فخضعت مقتضيات التداول فيهما لمعايير البلاغة والفصاحة من خلال ذكر ضوابط وشروط التداول الحجاجي البلاغي ومدى ترابطها بالنصوص المذكورة ومن جملة هذه الضوابط:

- أن يكون الحجاج ضمن إطار الثوابت والقيم المتعارف عليها؛
- ألا تكـون دلالة الألفاظ غـير واضحة وغير محددة، والمرجـع الذي يحيل عليه الخطاب غير محدد؛
- ألا يقع المرسل في التناقض بقوله أو بفعله؛
- موافقة اللفظ لما يقبله العقل؛
- توفر المعارف المشتركة بين طرفي الخطاب، وإلا انقطع التواصل؛
- مناسبة الخطاب الحجاجي للسياق العام؛ لأنه هو الكفيل بتسويغ الحجج الواردة في الخطاب من عدمها؛
- ضرورة خلو الحجاج من الغموض اللفظي.[361]

361 انظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، مر.م، ص ص: 465-466.

ومعظم هذه الشـروط تتصـل بالدلالة التداولية التي تتأسـس عبر مجموعة من الكفايات التي يفترض توفرها في كل مستعمل للُّغة، التي يمكن تصنيفها كالآتي:

- الكفايـة اللغوية: وتعني التمكن من لغة معينـة ونطقها ومعرفة معجمها وبنياتها التركيبية.
- الكفاية الموسـوعية: وتشير إلى المعارف المختلفة القائمة على التنويع اللامتناهي للموضوعات التي يمكن أن نتحدث عنها في لغة معينة.
- الكفاية المنطقية: وترتبط بالقدرة على القيام باسـتدلالات منطقية لفهم وإدراك معطيات فكرة معينة، والقدرة على ربط الأفكار فيما بينها.
- الكفاية البلاغية التداولية: وتتعلق بالميكانزمات التي يوظفها مسـتعمل اللغة من أجل بلوغ المقصد الذي يرمي إليه.

وتتوحد جميع هذه الكفايات في كفاية عامة تؤطر العلاقة التي تربط المرسل بالمتلقي وهي الكفاية التواصلية.[362]

وانطلاقـا من هذه الضوابـط والكفايات يضمن الخطـاب الحجاجي البلاغي التداولي نجاعته، إذ يُعنى التداول أخيراً باسـتعمال الجمل في التخاطب للبحث عن مدى مناسـبتها للمقام أو خروجها عن الموضوع وتحديد العمل القولي المتحقق هل تجيز ظروف التخاطب إنجازه؟ وما التأثير الذي يسـعى إليه المتكلم من خلال ذلك القول؟.[363] هذا السـؤال يحيلنا بكل تأكيد وخصوصا علـى الكفاية اللغوية، والتي يكمن أن نرصدها في نوع آخر من أنواع الحجاج هو الحجاج اللغوي.

362 انظر، سعيد جبار، «من السردية إلى التخييلية بحث في بعض الأنساق الدلالية في السرد العربي»، منشورات ضفاف (لبنان)، دار الأمان (المغرب)، الاختلاف (الجزائر)، الطبعة الأولى، 2013، ص: 25.

363 شكري المبخوت، «نظرية الحجاج في اللغة»، ضمن كتاب: «أهم نظريات الحجاج»، مر.م، ص: 353.

البحث السابع

الخطاب النقدي وسياق التقبّل من خلال فحولة الشعراء للأصمعي

عماد عمري

التمهيد:

النّقد الشّعري من المصنّفات الرّئيسة في التّراث العربي القديم. وهو مكمن إشكاليّات ومساءلة. والمتأمّل يجد أنّ الخطاب النّقدي تشكّل وفق سياقات عديدة. وفي رأينا أنّ أهميّة الاشتغال على المصنّفات النقديّة تتأتّى من كون الدّراسات لم تعُدْ متعلّقة فحسب بالنصّ بل تجاوزت ذلك إلى القارئ والسّياقات المتعلّقة به. وقد اهتمّت عديد الاتّجاهات بذلك.[364] فالاهتمام بعمليّة التلقّي ومرجعيّاتها المعرفيّة أمر بالغ الأهميّة خاصّة عند نظريّات التلقّي. «**فلم تعد غاية دراسة الأدب هي المعرفة فحسب بل معرفة طرائق المعرفة وإمكانياتها، وممكناتها، وهذا ما ينذر بزيادة التباعد بين القرّاء العاديين والقرّاء الابستمولوجيين، على خلاف ما هو شائع من أنّ نظريّة التّلقي والتّأويل جعلت النّقد الأدبي ملكا مشاعا بين القرّاء**»[365]. والقارئ القديم للشّعر متعدّد الوجوه، فهو شاعر أو راوٍ أو ناقد أو لغويّ أو رجل دين(...). ويُجمع العديد أنّ مسار التلقّي الشّعري شهِدَ سياقات عديدة ساهمت في بناء تصوّرات لفهم الشّعر.

364 «ومن الاتّجاهات الّتي كان القارئ همّها: التّفكيكيّة، والظّاهراتيّة، ونظريّة التّلقي(أو نقد استجابة القارئ)»، فاطمة البريكي، قضيّة التّلقيّ في النّقد العربي القديم، ط1، دار الشروق للإنتاج والتّوزيع، عمان-الأردن، 2006، ص25.

365 حميد الحمداني، الخطاب الأدبي: التّأويل والتّلقي، الكتاب: من قضايا التلقي والتّأويل، ط1، منشورات كليّة الآداب بالرّباط، المغرب، 1995، ص10.

واعتبر توفيق الزّيدي ابن سلام الجمحي مؤسّسا للخطاب النّقدي في مداره العلمي الاصطلاحـــي.» **في نطاق هذه القراءة التّأصيليّة نتناول بالدّرس أطروحة محمّد بن ســـلام الجمحي(231هـ) في تأســـيس الخطاب النّقدي من خلال كتابه «طبقات فحول الشّعراء». ولا أدلّ على أهمّيّة فكر الجمحيّ من اعتماد القدامى والمعاصرين عليه»**[366].

وقد يكون رأي توفيق الزّيدي نابعا من كون علم النّقد اقترن عند الجمحي بحضور المدينة الّتي تتشـــكّل فيها القيمة مفهوما اقتصاديّا ثمّ استقرّ النّقد علما مخصوصا في تلقّي الشّعر وتقييمه. فلذلك نجد الجمحي في بداية مصنّفه «**طبقات الشّعراء**» يؤكّد تعلّق دلالة القيمة الشعريّة بمدلولات الاقتصاد والمدينة: «**قال أبو محمّد أبو طاهر محمّد بن أحمد بن عبد الله بن نصر بن بُجَير القاضي أخبرنا أبو خليفة الفضل بن الحُباب الجمحيّ قال أخبرنا أبو عبد الله محمّد بن ســـلام الجمحيّ قال: وللشّـــعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كســـائر أصناف العلم والصّناعات منها ما تثقفُه العين ومنها ما تثقفه الأُذن ومنها ما تثقفه اليد ومنها ما يثقفه اللّســـان من ذلك اللّؤلؤ والياقوت لا يُعْرَفُ بصفة ولا وزنٍ دون المُعاينـــة ممّن يبصره ومن ذلك الجهبذة بالدّينار والدّرهـــم لا يَعرفُ جودتهما بلون ولا مسّ ولا طِـراز ولا حِسّ ولا صفةٍ ويعرفهـــا النّاقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائفها**»[367]. رأينا أنّ الألفاظ الّتي اســـتعملها الجمحي تندرج ضمن السّـــجل التّجاري الصّناعي وفي مدار المال. وهي ألفاظ تؤكّد كون الشعر صناعة تُقيَّمُ انطلاقا من سجلّات ترجع في أصلها إلى النّقد المالي ب«**الدّينار والدّرهم**». منطلقات الجمحي للنّقد مرتبطة بالجانب الاجتماعي والاقتصادي الحاصل في المجتمع العبّاســـي. ولكن –حسب رأينا– يجب أن نرجع إلى الجذور الّتي ســـاهمت في التّأســـيس للمصطلح النّقدي خاصّة البدويّة منها. ولذلك بدا لنا الأصمعي قارئا جديرا بالاهتمام. فالجانب الاصطلاحي عنده بدويّ يرتكز على مصطلح الفحل ليكون مادّة للتّقييم والتّوصيف في التّلقّي. ونعتقد أنّ بذور النّقد قد تكون قبل الجمحي. فهناك من يشير إلى أنّ الأصمعي ناقد بارع: « جـــاء في المزهر ما نصّه: « **وأمّا الأصمعي فكان أتقن القوم باللّغة وأعلمهم بالشّـــعر،**

366 توفيق الزّيدي، تأسيس الخطاب النّقدي(أطروحة الجمحي)، ط1، منشورات عيون، الدّار البيضاء-المغرب، 1989، ص5.

367 ابن سلّام الجمحي، طبقات الشّعراء، إعداد اللّجنة الجامعيّة لنشر التراث العربي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان، د-ت، ص3.

وأحضرهم حفظا، وكان تعلّم نقد الشعر من خلف الأحمر، وهو خلف بن حيّان ويكنّى أبا محمّد وأبا محرز».[368] إنّ صاحب المزهر يشير إلى ميزات عديدة عند الأصمعي منها الحفظ ونقد الشّعر. ونجد أنّه لم يقع تدوين الخطاب النّقدي عند الأصمعي من قبَله بل جاء كلامه عن طريق الرّواية الشفويّة. فهو مصدر الخطاب المنقول عن طريق الرّواية. وقد وردت إشارات كثيرة تدلّ على ذلك في مصنّف **«فحولة الشّعراء»** : **«قال أبو بكر محمّد بن الحسن بن دريد الأزديّ قال أبو حاتم (...)سمعت الأصمعي»**[369] وأكثر من نقلآراء الأصمعي هو أبو حاتم السّجستاني ونجد ذلك في مواضع كثيرة. ونعثر على أدلّة عديدة منها: **«قال أبو حاتم وسأله رجل أيّ النّاس طرّا أشعر قال النّابغة.»**[370] ويمثّل أبو حاتم ناقلا لآراء الأصمعي ومدوّنا لخطابه. ويتجلّى ذلك في قوله: **« قال أبو حاتم فلمّا رآني أكتب كلامه فكّر ثمّ قال»**[371]. نعتبر أنّ مصطلح الفحولة أخذ حضوره في التّلقي الرّسمي مع الأصمعي. فمصنّفه **«فحولة الشعراء»** دليل على كون هذا المصطلح تشكّل وصفا للشّاعر والنصّ الشعري ومعيارا تقييميّا. ولا يمكن أن نتغافل في البداية أنّ الكتاب في حدّ ذاته محلّ جدل. فهناك من ذهب إلى أنّه يُنسَبُ إلى أبي حاتم السّجستاني (165هـ 255-هـ) مثل محمّد عبد القادر أحمد:» **ومن يدقّقُ النّظر في مقدّمة الكتاب يجد أبا حاتم ينصّ على أنّه سأل أستاذه هذه الأسئلة أو بعضا منها في أواخر حياة الأصمعي»**[372].

هناك احتمال يؤدّي إلى القول كون أبي حاتم هو صاحب **«فحولة الشعراء»**. ويذهب البعض إلى أنّ الأصمعي هو من ألّف هذا المصنّف. ونردُّ موقف أصحاب الرّأي القائل بإنجاز الأصمعي لكتاب **«فحولة الشعراء»** إلى ما ورد: **«ما أرى في الدّنيا لأحد مثل قول امرئ القيس:**

وَقاهُم جَدُّهُمْ بِبَني أبيهِمْ وبالأشْقَين ما كان العقابُ

قال أبو حاتم: فلمّا رآني أكتب كلامه فكّر ثمّ قال: بل أوّلهم كلهم في الجودة امرؤ القيس (...)»[373]. إذا أعملنا النظر في هذا الكلام وجدنا الأصمعي صاحب الخطاب

368 ضياء الدّين القدسي، المنتقى من أخبار الأصمعي، تحقيق عزّ الدّين التّنوخي، ط1، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، 1935، ص20.
369 الأصمعي، فحولة الشّعراء، تحقيق المستشرق ش. تورّي، تقديم صلاح الدّين المنجّد، ط2، دار الكتاب الجديد، بيروت-لبنان، 1980، ص9.
370 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص9.
371 نفسه، ص9.
372 أبو حاتم السّجستاني، فحولة الشّعراء، تحقيق ودراسة محمّد عبد القادر أحمد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة-مصر، 1991، ص71.
373 نفسه، ص106.

النّقدي وأبو حاتم مدوّنٌ له وكاتب لما يقوله الأصمعي[374]. وكأنّنا أمام درس يمليه معلّم ويكتبه متعلّم. ولذلك فالأسلم أن يكون الكتاب بمضمونه للأصمعيٍ أمّا المدوِّن فهو أبو حاتم السّجستاني. ونعتقد أنّنا نخوض في مشكل التّدوين وملكيّة الخطاب. فمن ذهب إلى أنّ المصنّف لأبي حاتم السّجستاني فهو -حسب رأينا- غير دقيق فالخطاب من ناحية الملكيّة هو للأصمعي، فهو صاحبه الأصلي ولأبي حاتم مزيّة الكتابة فحسب. وربّما الاعتراض فقط على حجم المصنّف، فهو ليس بالحجم الكافي الذّي يسمح له أن يكون مدوّنة نقديّة تأصيليّة للنّقد القديم. ويصنّف توفيق الزّيدي «فحولة الشّعراء» ضمن جنس الرّسالة.[375]

ولابدّ أن نشير أنّ الأصمعي صاحب معرفة بالأخبار والأشعار ودراية كبيرة ذكرها من عاصره ومن بعده. **«إنّ المطّلع على أخبار الأصمعي وعلى آرائه في الشّعر والشّعراء ومعرفته بفروق اللّغة وأسرارها، وعلى أقوال العلماء عنه، وعمّا كان له من دقّة فهم وسعة علم»**[376].

الدّراسات المتعلّقة بالسياق كثيرة وتستعصي على الحصر. وقد كانت للتداوليّة الأثر البالغ في تطوير النظر إلى الخطاب والذّهاب به إلى تخوم تساهم في ثرائه وربطه بسياقاته. والدّرس النّقدي القديم لا يخرج في عديد الأحيان عن تصوّرات هي مرآة للسّلطة بتمظهراتها الثقافيّة والإيديولوجيّة. أو أنّ ذلك يتنزّل في نطاق الصراع بين تصوّرين للهويّة: الأولى تلتصق بالعرق العربي وتعتبره أسّ المجتمع والثقافة والثانية ترى الهويّة في مدارها المتنوّع المتحوّل. وحسب رأينا أنّ التصوّرين ساهما في بناء نظريّة نقديّة قديمة تقوم على الصراع والاختلاف. وقد وقعت قراءة الشعر في هذين الحيّزين. ونعتقد أنّنا في حاجة إلى الحفر في الرؤية النقديّة والأخذ بناصية البحث فيها بالبحث في سياقات التقبّل عند النّاقد. ولذلك سلكلنا مسلك البحث في مصنّف **«فحولة الشعراء»** للأصمعي. وحاولنا تقليب النظر فيه من جهة السياق. وليس ذلك من باب التكلّف والتصنّع العلمي بل ضرورة يطرحها الكتاب. فالسياقات

374 أشار صاحب العمدة إلى وجود مهنة التدوين والكتابة في الفترة العبّاسيّة: «والكاتب بأيّ يفضّل الشّاعر فيرجو ما في يديه؟ وإنّما صناعته، على أن يكون كاتب بلاغة. فأمّا كاتب الخدمة في القانون، وما شاكله، فصانع مستأجر. مع أنّه كان لأبي تمّام والبحتري قهارمة وكُتّاب. وكان من عُميان الشّعراء كبشّار وأبي علي البصير وكان ابن الرّومي من أكبر كُتّاب الدّواوين، فغلب عليه الشّعر، لأنّ غلّاب». ابن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، تحقيق محمّد عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2001، ج1، ص19.

375 توفيق الزيدي، جدليّة المصطلح والنّظريّة النّقديّة، ص106.

376 ضياء الدّين القدسي، الأصمعي، المنتقى من أخبار الأصمعي، ص6.

الثقافيّة(البداوة) والإيديولوجيّة والعرقيّة والاجتماعية والجنوسـيّة والجغرافية حاضرة في المصنّف. وهي منطلقات للتّأويل.

عملنا حافٌ بالمخاطر إذ يتنزّل ضمن «**نقد النّقد**». ويثير كتاب «**فحولة الشعراء**» عديد القضايا التأويلية، فالعنوان في حدّ ذاته مدار قراءة يمكن أن نستنطق من خلاله ذهنيّة الأصمعي. ومصطلح فحولة درج عليه النّقاد واستخدمه الأصمعي باستعارته مـن المرجعيّة البدويّة. وعنوان الكتاب يحمـل في طيّاته رؤية اجتماعيّة وثقافيّة لدى النّاقد انتشرت في كامل المصنّف ممّا يؤكّد الذهنية العربيّة البدوية في التأويل. فالبداوة تحمل في طيّاتها عنصر انتماء لجماعة معيّنة، ولعلّ اسـتعمال مصطلح فحل يجعلنا نذهب إلى التأويل السياسـي. فالأصمعي يتّكئ على البداوة في تأويله ليعلن أحقيّة العنصـر العربي في الرّيادة الثقافيّة. لذلك لا نجد له حديثا عن الشـعر المحدث.وهو مايطرح سـؤالا أيكون ذلك نوعا من الايدولوجيا العربيّة الصارمة القائمة على إلغاء الآخر خاصّة العنصر الفارسي؟

إنّ مشروع الأصمعي في قراءة الشعر وتلقيه يتنزّل في إطار صراع ثقافي وسياسي بين العرب والفرس.فالايديولوجيا العربيّة تطغى على قراءته للشّـعر. ويظهر ذلك في قولـه «**الكميت بن يزيد ليس بحجّة لأنّه مولّد وكذلك الطرماح. قال وذو الرمّة حجّة لأنّه بدويّ ولكن ليس يشـبه شـعره شـعر العرب ثمّ قال إلا واحدة التي تشبه شعر العرب**». نلاحظ أنّ تأويل الأصمعي للنصوص اصطبغ بصبغة عرقيّة وايديولوجيّة غلبت عليه فجعلت تأويله ينزع نحو تقديس القديم والبداوة والقبيلة والعروبة.وهي عناصر وسمت تأويـل الأصمعي بـ «**الانحسـار المرجعي**» الذي ترك فجوات منها الشّـعر المولّد.فلم يطلعنا عن شعر الانشقاق. وظلّ يستأنس بالقراءة «**الماقبليّة**» التقعيديّة.

الخطاب النقدي ليس مجرّد تنظير جافّ مسـكون بهواجس التجريد بل يحمل في طيّاته سياقات عميقة اجتماعيّة ونفسيّة. ونرى أنّ هذا واضح في مصنّف الأصمعي «**فحولة الشـعراء**» الذي بدا منذ العنوان يحتضن مقاما نفسيّا واجتماعيّا. ومصطلح الفحولة يتنزّل ضمن سياق البداوة ويحمل معنى جنوسيّا للفعل الشعري. فهو مكمن الخصوبـة الذكوريّة. هذه الأمور تجعلنا نبحث في التصـوّرات الاجتماعية والثقافية التي أنشـأت المصطلح الذي يسـتقطب في عمقه معنى الذكورة. فمنطلق الشـاعر

في التقييم الشـعري يسـتأنس بالإدراك والتأويل الفيزيولوجي للأدوار الاجتماعيّة في سـياقها العربي. نحن إزاء بحث ينظر في الذات الناقدة باعتبارها ذاتا تنشـئ خطابا تتحكّم فيه المقامات الاجتماعيّة والثقافيّة والنّفسيّة.

1- التلقّي البدوي للشّعر

تشكّل مصطلح الفحولة ضمن مدلولات بدويّة إذ يتعلّق بالبداوة. ويتّصل التصاقا وثيقا بالحيوان فأخرجه النّاقد مخرجا آخر وأدرجه ضمن النّقد. ولعلّ نشـأة المصطلح تعـود إلى بنـاء المصلحات النقديّة عموما من حيّزها الثقـافي البدوي. ويرى عديد الباحثين أنّ «**الحيوان من الموضوعات الرّئيسـة الّتي تسـتخدم بكثافة في وصف الخطاب الشّـعري، وقد غطّى مسـاحة شاسـعة في دائرة المدوّنة النّقديّة (...) ومن ذلك مصطلح «الفحولة»، الّذي يتّسم بغناه وخصوبة مجاله الدّلالي**»[377]. ويُستعمل هذا المصطلح ضمن الاشتغال على اللّغة الواصفة فهو وسم وتقييم نقديّ للشّاعر. ويكون هذا المصطلح دالّا علـى الحكم بـ«**التفوّق والغلبة**»[378]. وفي مصنّف الأصمعي إجابة للأصمعي عن سـؤال أبي حاتم عن معنى الفحل: «**قال أبو حاتم: قلت ما معنى الفحل؟ قال: يريد أنّ له مزيّةً على غيره كمزيَّة الفحل على الحِقاقِ. قال: وبيت جرير يدلّك على هذا:**

وابنُ اللَّبونِ إذا ما لُزَّ في قَرَنٍ   لم يسْتطِعْ صولةَ البُزْلِ القناعيسِ»[379]

الفحل كما ورد عند الأصمعي يأخذ دلالة المزيّة على غيره. فـ«**هي مزيّة استكمال القوّة والقدرة على الضِّراب والإلقاح.**»[380]

ومن النقّاد الّذيـن تعرّضوا إلى مصطلح الفحل النّاقد توفيق الزّيدي في أطروحته «**جدليّةالمصطلح والنظريّة النّقديّة**». وبيّن علاقة الشـعر بالصحراء في تشـكيل معالمه الإبداعيّـة. ولم تقتصر الصحراء في حضورها على المتن الشـعري بل تسـرّبت إلى المدوّنـة النقديّة من خلال مصطلح رئيس وهـو مصطلح الفحل.[381] هذا المصطلح

377 الحسين خليفة، المصطلح في النّقد الشّعري العربي القديم: حفريّات الجذور والفُرُع، عالم الفكر، العدد 170،أكتوبر-ديسمبر، 2016، ص55.
378 نفسه، ص55.
379 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص 9.
380 توفيق الزّيدي، جدليّة المصطلح والنّظريّة النّقديّة، ص105.
381 يذكر توفيق الزّيدي أثر الصّحراء في الشعر القديم وفي إنتاج المصطلح النّقدي:»لا شكّ أنّ النصّ الشّعري هو ديوان الصّحراء. ولاشكّ أنّ التّأليف المعجمي عُنِيَ بالصّحراء في مختلف وجوهها وأنّ التّراث النّقدي أيضا حفل بذكر تلك العناصر، وعلى رأسها»الفحل»»، جدليّة المصطلح والنّظريّة النّقديّة، ط1، قرطاج 2000، تونس، 1998، ص102.

يتعلّــق بالثقافة البدويّة. فهو نتــاج الصّحراء ويتّصل بعلاقة البدوي بالإبل. وتكمن أهميّة مصطلح الفحل في دلالاته العديدة. فقد «استمدّه الأصمعي من مجاله الحيواني برواســبه الدّلاليّة: الذكورة، والقوّة، والتميّــز، والغلبة، والكرم، والإنجاب، والعظمة، والنّبل. فاســتثمره في الحكم على الشّــعراء والمفاضلة بينهم».[382]وارتسم بذلك لفظ الفحل معيارَ الجودة الشعريّة. ولذلك نجد الجاحظ في «البيان والتّبيين» يتحدّث عن الفحولة الشعريّة أصحاب الحوليّات.[383] ينطلق الأصمعي في وصفه لجودة الشعر من مقيــاس البداوة (bédouinité). فهو يفضّل البدويّ عن الحضريّ:» **حدّثنا الأصمعي قــال: الكميت بن زيــد ليس بحجّة لأنّه مولّد وكذلك الطّرماح قــال وذو الرمّة حجّة لأنّه بدويّ»**[384].

البداوة–حســب رأينا– ليســت مجرّد معيار بل تنبع من أيديولوجيا عربيّة عرقيّة قبليّــة لا تعترف في جوهرها بالتعدّد العرقي واللّغوي الحاضر في المدينة. وقد أشــار إلى ارتباط اللغة الشــعريّة العربية بالبداوة ابن طباطبا بقوله: «**واعلم أنّ العرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتّشبيهات والحِكم ما أحاطت به معرفتها، وأدركت عيانُها، ومرّت به تجاربها وهم أهل وبر: صحونهم البوادي وسقوفهم السّماء»**[385]

نرى أنّ الأصمعي في نظرته للشّعر لم يكن على وعي بأنّ الشعر راهنيٌّ. وجودته تتعلّق في حقيقة الأمر بالواقع اللّغوي والحضاري. والتلقّي عند الأصمعي طغى عليه ترسيخ الثقافة البدوية ميسما لكفاءة الشاعر. ويمكن أن يكون ذلك إخضاعا للبداوة خارج ســياق التطوّر الحاصل في الشعر. والتلقّي ليس فعلا صادقا أو موضوعيّا بل يتعلّــق بالإيديولوجيا تعلّقُــا بَيِّنًا. ولا تحضر الإيديولوجيــا في المتن النّقدي بل هي لصيقة بالشّعر. وهو ما أشار إليه توفيق الزيدي بقوله: « **ليس جديدا أنْ نقول إنّ أوَّلَ مُتقبّلٍ للنصّ الشّــعري هو صاحبه. وليس جديدا أن نقول إنّ أوّل من تناول النصّ وضْعا**

382 الحسين خليفة، المصطلح في النّقد الشّعري العربي القديم: حفريّات الجذور والفُرُع، ص55.

383 يقول الجاحظ مبيّنا فحولة أصحاب الحوليات : «ومن الشعراء العرب مَن كان يَدعُ القصيدة تمكث حولا كَريتا وزمنا طويلا، يردّد فيها نظره ويقلّب فيها رأيه، اتّهاما لعقله وتتبّعا على نفسه، فيجعل عقله ذِمامًا على رأيه عيارا على شعره، إشفاقا على أدبه، وإحرازا لما خوّله الله من نعمته. وكانوا يسمّون تلك القصائد: «الحوليّات» و«المُقَلّدات» و«المنقّحات» و«المُحْكمات» ليصير قائلها فحلا خِنْذيذا، وشاعرا مُفلِقا». الجاحظ، البيان والتّبيين، تحقيق وشرح حسن السّندُوبي، منشورات دار المعارف للطباعة والنّشر، سوسة-تونس، 1990، ج2، ص7.

384 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص 20.

385 ابن طباطبا، عيار الشعر، شرح وتحقيق عبّاس عبد السّاتر، مراجعة نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2005، ص16.

هو الشّـــاعر. إنّنا لا نسير إلى عمليّة «التّحكيك الفنّي» إسقاطا وزيادةً وتغييرا فقط بل إنّنا نشير أيضا إلى عمليّة التّوظيف الإيديولوجي للشّعر».[386]

وليســت البداوة مقياسـا موضوعيّا لتقييم الشّعر خاصّة والأدب عامّة بل الأمر يتعدّى ذلك ضمن ســياق الصراع بين ثقافتين: الأولى تنتصر للعرق العربي والثانية تأخذ التنوّع الثقافي أسّـــا اجتماعيّا وضرورة اقتضاها الواقع. ولنفهم هذه الفكرة رأينا الرجوع إلى الجاحظ فوجـــدناه يقتفي أثر الأصمعي في تمجيد البداوة وجعلها معيارا للقول والفصاحة. وهو ما يدعّم القول بالســياق الصراعـــي بين ثقافة المدينة والتي يمثّلهـــا الشّـــعر المحدث وثقافة البداوة القائمة على تمجيـــد الأصل العربي. وقدّ أكّد الجاحظ على ذلك في «**البيان والتبيين**» بقوله: « **ولم أجد في خطب السّـــلف والأعراب الأقحاح ألفاظا مســخوطة ولا معاني مدخولة ولا طبعا رديّا ولا قولا مســتكرها، وأكثر ما نجـد ذلك في خطـب المُوَلَّدين البلديّين من أهل الصنعة المتأدّبين، وســواء كان ذلك منهم على جهة الارتجـال والاقتضاب، أو كان من نَتاج التخـيُّر والتفكّر».**[387]الجاحظ يفصل بين ثقافتين الأولى تتّصل بالبداوة والسّـــلف والأعراب والثانية بأهل الصنعة المولّدين البلديين المنتمـــين لثقافة المدينة. ويؤكّد ذلك أنّ امتـــلاك اللّغة يندرج ضمن منطق الصراع والهيمنة. فالأصمعي مثل الجاحظ حاول من خلال مختاراته في فحولة الشعراء والأصمعيـــات وتقييماته تقييد الثقافة وجعلها ضمن مؤسّـــة ثقافيّة عربيّة معياريّة رمزيّة تجسّد سلطة تقبُّلٍ وإخضاعٍ.

والفحـــل من خلال ما أورده الجاحـــظ يؤكّد اتّصاله بلفظة الأقحاح. وهي لفظة تدلّ على الأصل العربي أي الانتساب إلى العرق العربي. وهنا تتعلّق الشعريّة بالأصل والفحولة كمصطلح في تلقّي الشّعر تتّصل بالعربي الأصيل وبالثقافة البدويّة باعتبارها نقيّة عربيّة خالصة[388]. فيكون العرق ميسما ثقافيّا يشرّع للفحولة الشّعريّة. والفحولة مصطلح رسّـــخه الأصمعي ضمن تأصيل بدويّ. فكان منطلق من بعده ليتّخذ منه إيديولوجيـــا ثقافيّة يناقض فيها خصومه. ولذلك يلفـــتُ انتباهنا الجاحظ في البيان

386 توفيق الزّبدي، تأسيس الخطاب النّقدي(أطروحة الجمحي)، ص10.

387 الجاحظ، البيان والتّبين، تحقيق وشرح حسن السّندُوسي، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-تونس، 1990. ج2، ص 7.

388 إنّ القول بأنّ الشّعر يتّصل بالعرب عند النقّاد القدامى ويُنتسبُ إليهم نجده عند العديد مثل أبي زيد القرشي أيضا ولعلّه يؤصّل لذلك ويشرّع له من خلال شخصيات دينيّة. فيقول: «عن ابن عائشة، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: الشّعر كلامٌ من كلام العرب جَزْل، تتكلّم به في نواديها، وتسلٌّ به الضغائن بينها». جمهرة أشعار العرب، تحقيق خليل شرف الدّين، ط2، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت-لبنان، 1991، مج1، ص-ص:51-52.

والتّبيين من خلال استعماله للفحل مقياسا للشّعر[389]. ونرى أنّه يتأتّى عنده في سياق صراعه مع خصومه من غير العرق العربي. ونذهب إلى إنّ الإصطلاح البدوي ترسيخ لنمط مخصوص من التلقّي الشّعري.

2-التصنيف الزمني الإجتماعي والجغرافي

في حديثنا عن التّصنيف الزمني من ناحية إنتاج المعنى نجد الأصمعي يفضّل امرأ القيـــس: «**بل أوّلهـــم كلّهم في الجودة امرؤ القيس، له الحُظْوةُ والسّـــبق، وكلّهم أخذوا من قوله، واتّبعوا مذهبه**»[390].

ويمكن أن نعتبر موقف الأصمعي من امرئ القيس وليد تصوُّر للشعر زمنيّ يأخذ التأريخ لإنتاج المعاني مقياسا بين الشّعراء. ألا يمكننا أن نتحدّث عن السياق التّاريخي في إنتاج المعاني دليل تفوُّق الشّـــاعر وأحقيّته في الفحولة الشعريّة؟ ومن ناحية أخرى قد يكون القديم مقياســـا أيديولوجيّا يمـــرّره النّاقد بطريقة غير بريئة. ولعلّ الأصمعي يحتفل بالقديم صفة تميّز الشـــاعر وتؤصّل لشـــعر الأصول. فالقديم تأصيل للقداسة والعرق العربي. وقد كان القدمُ مقياســـا واضحا عند الأصمعي. فهو قد أبعد جرير والفرزدق وجرير من سمة التفوّق التامّ إبعادا نتيجة عن عدم انتمائهم للفترة الجاهليّة: «**قلت فجرير والفرزدق والأخطل قال هؤلاء لو كانوا في الجاهليّة كان لهم شـــأن ولا أقول فيهم شيئا لأنّهم إسلاميّون**»[391]. ويدافع الأصمعي على المقياس الزمني بطريقة قويّة ويلحّ علـــى ذلك في رأيه حول الأخطل: «**سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول لو أدرك الأخطل من الجاهليّة يوما واحدا ما قدّمت عليه جاهليّا ولا إسلاميّا**»[392]. نتبيّن أنّ الأصمعي يُخرِج الأخطل مـــن دائرة الفحولة من منطلق القَدامة. ولك النقّاد بعده مثل ابن رشـــيق جعلوه فحلا وعيا منهم بأحقيّته الفنيّة[393]. والإجادة الشـــعريّة عند الأصمعي ترتبط بالجانب التّاريخي أي أنّ جودة الشعر رهينة الفترة الزمنيّة الّتي عاشها الشاعر. وكأنّ الفترة الجاهليّـــة هي الأصل والمقياس للجودة. وهنا تكون القَدامَةُ إيديولوجيا تُخضِع

389 يصنّف الجاحظ الشّعراء أربع طبقات: « والشعراء عندهم أربع طبقات: فأوّلهم الفحل الخِنْذِيذُ، والخِنْذيذُ هو التام، قال الأصمعيُّ: قال رؤبة هم الفحولة الرواة. ودون الفحلِ الخِنذيذِ: الشاعر المُفلق، ودون ذلك: الشاعر فقط، والرابع: الشُّعرور»، البيان والتّبيين، ج2، ص-ص:7-8.

390 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص9.

391 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص 12.

392 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص 13.

393 ابن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، تحقيق محمّد عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2001، ج1، ص50.

الشّــاعر للتقييم. واعتقادنا بأنّ القديم نابع مــن الإيديولوجيا هو أنّ الأصمعي يُلِحّ عليه ليكون بمثابة المقدّس. فقد يكون مرتبطا بالتصوّر الدّيني الإســلامي.» **فمفهوم القــديم تأخذ عديد الدّلالات. فهو عند مفسّــري القرآن سمة متأصّلــة في الذّات الإلهيّة. والقَدامَةُ هي خاصيّة جوهريّة تتعلّق بالله.»**[394] ويمكن القول أنّ الأصمعي قد رسّــخ في النّقد القديم مقياســا تقييميّا للشّاعر يجعل منه فحلا. لذلك نجده يُقصي بشّار بن برد من دائرة الفحولة[395]. والقديم ليس مجرّد سمة للوصف فحسب بل يتعلّق في عمقه بالإيديولوجيــا الدّينيّة إذ يتّصل بالذّات الإلهيّة من جهة وبالتأصيل للســنّة والعرف باعتباره حاملا لمنطق الاتّباع. فالأصمعي حســب ما ذهب مصطفى الغرافي أصوليّ ســلفيّ «**حيث كان الأصمعي قريبا من الســنّة، موصوفا بالورع والتّقوى.»**[396] ونحن نرى أنّ الأصمعــي ليس قارئا بريئا بل تتأتّــى منطلقاته من الإيديولوجيا العرقيّة. فالأخذ بمقياس القديم يرجع بالشــعر إلى الأصول ممّا يُخرِجُ الشّــعر المولّد والمحدث من دائرة المرجــع الفنّي. والخطاب النّقدي عند الأصمعي يحمــل في طيّاته صراعا بين أنصار العــرق العربي الأصوليين وغير العرب. وهنا يكون صاحب مشــروع ثقافيّ يتحصّن بالإيديولوجيا الدّينيّة والعرقيّة طريقا في إقناع المتقبّل والتّأثير فيه.

وبتفحّصنا للغة النّاقد نجد التّصنيف الإجتماعي حاضرا. إذ نعثر على الســجلّ الطبقي في مقارنته بين النّابغة وزهير: « **وســأله رجل وأنا أسمع: النّابغة أشــعر أم زهير؟ فقال: ما يصلح زهير أن يكون أجيرا للنّابغة»**[397]. لفظة «أجيرا» تنبع من طبقيّة شــعريّة تنهل من التصوّرات الطبقيّة الاقتصاديّة في المجتمع. ويتأكّد ذلك خاصّة في موقفه من الصعاليك المبني على أساس العرق واللّون والطّبقة الاجتماعيّة. فيقول في السّليك بن السّــلكة: « **فسُليك بن السُلكة قال: ليس من الفحول ولا من الفرسان ولكنّه من الّذين كانوا يَغْزُون فيَعدُون على أرجلهم فيختلسون.»**[398]

إنّ إقصاء الصّعاليك من دائرة الفحول واعتماد القَدامَة شرطا من شروط المفاضلة بين الشّعراء قد ساهم في خلق تراتبيّة هرميّة وبناء» **ثقافة عربيّة إسلاميّة مرتّبة هرميّا من**

394 Mathieu Guidère, La poésie arabe classique, Ellipses, 'Edition Marketing S.A, Paris, 2006, p152.

395 Ibid, p152.

396 مصطفى الغرافي، البلاغة والإيديولوجيا: دراسة في أنواع الخطاب النّثري عند ابن قتيبة، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2015، ص37.

397 نفسه، ص9.

398 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص15.

حيث أهدافها»[399]. وهذه التراتبيّة الهرميّة تشمل الهويّة والانتماء الاجتماعي والتّرتيب الزمني للشعراء.

وينبع تلقّي الأصمعي للشّــعر من فهم جغرافيّ للشّعر. فنجد الحيّز الجغرافي قائما في رؤيته للشــعراء. إذ يُعَيّن انتماء الشــاعر جغرافيّا ليرسّــخ الهويّة المكانيّة في تقييم الشّــعر والشّــاعر. «**قال: وأخبرني الأصمعي قبل هذا أنّ أهل الكوفــة لا يقدّمون على الأعشــى أحدا، قــال: وكان خلف لا يُقَدِّم عليــه أحدا**».[400]والجغرافيا مهمّة في القارئ فهي تُعبِّرُ عن تأصيل للهويّة الشّــعريّة. ففي تعاضد الترتيب الزمني للشعراء والجغرافيا تعميــق للأصل في القول الشــعري باعتباره مندرجا في حقيقــة الأمر ضمن نطاق الإيديولوجيا الثقافيّة والسياســيّة. فالأحقيّة الشعريّة للعرب يتأتّى من خلالها أحقيّة السّــلطة بمختلف وجوهها. فالشّعر هو سلطة الثقافة والمجتمع والسياسة أيضا. وهنا يكون الأصمعي حمل لواء السّلطة العربيّة الثقافيّة. فالكلام قيمة[401] وسلطة في نفس الآن. ومن سيطر عليه سيطر على القلوب والعقول.

3- الإقصاء من منطلق النّوع الاجتماعي

الدّراســات الجندريّــة غير قليلة، فنجدهــا تحوم حول عديد المجــالات الدينيّة والاجتماعيّــة والأدبيّــة. ولكن لم تقع إثارتها عند القــرّاء والنّقاد القدامى. فقد وقع تغييــب ذلك ربما عن قصد أو عن غير قصد. وأردنا إثارة ذلك في فحولة الشــعراء لنتبيّن الذهنيّة الّتي تقرأ الشّــعر. وقد أفصح الأصمعي عن رؤية انتقائيّة ليست بريئة بل هي نِتاج سياق نفسيّ ذكوريّ ترسّخ عنده بسبب مركزيّة ثقافيّة ذكوريّة.

يؤكّــد الأصمعي نزعة في القراءة ترسّــخ الهويّة الذكوريّة لقول الشّــعر. وهو ما صبغ رؤيته بانحســار في التأويل.فلم يواكب النصوص النّســائيّة الطارئة، ولم ينسجم مــع طبيعة الفــنّ باعتباره فعلا خلّاقا وتطوّريا. ولم يتخلّــص من الهويّة الجامدة عبر التمسّــك بالثقافة العربيّة البدويّة. ويمكن أن يكون مصطلح فحل دليلا على هويّة

399 أخذنا فكرة البناء الهرمي للثقافة العربيّة من جمال الدّين بن الشّيخ في سياق حديثه عن مشروع ابن قتيبة ورأينا أنّ هذه الفكرة تشملُ الأصمعي. أُنظر جمال الدّين بن الشّيخ، الشّعريّة العربيّة، ط1، دار توبقال للنّشر، الدار البيضاء-المغرب، 1996، ص10.

400 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص 12.

401 يؤكّد الجاحظ في «البيان والتّبيين» ارتباط الحديث بقيمة الكرم عند العرب: « ولأنّ العرب تجعل الحديث والبسط والتّأنيس والتلقّي بالبشر من حقوق القِرى ومن تمام الإكرام. وقالوا: تمام الضيافة عند أوّل وهلة، وإطالة الحديث عند المؤاكلة»، ج1، ص23.

ذاتيّة هي الهويّة الذكوريّة الشّـــعريّة وما تتّسم به من عقل ذكوري قد ننفتح في فهمه على التأويل النفسي.

نذهـــب إلى أنّ مصطلح الفحل يكشـــف ذهنيّة جنوســـيّة وتصوّرات بدويّة في تقييم الشّعر. فإقصاء المرأة من مدارات الشّعر يعبّر عن فحولة ذكوريّة لا تفصل بين النصّ والنّوع الاجتماعي. ولعلّ الناقد بذلك يحاول إخفاء النصّ المؤنّث وإســـكاته خوفـــا من حضور فحولة جديدة أو خوفا من حضـــور صوت المرأة والاعتراف به. وبتفحّصنا للمتن في «**فحولة الشّـــعراء**» نتبيّن أنّه يخلو من ذكر للمرأة الشّـــاعرة على الرّغم من كون الأصمعي عاش في الفترة العبّاسيّة الّتي تعجّ بالشواعر. فالفحولة عند الأصمعـــي تخرج من دائرة التّأنيث. وهذا حاضر في موقفه من عديّ بن زيد: «**قلت فعدي بن زيد، أفحل هو؟ قال: ليس بفحل ولا أنثى**»[402]. والملفتُ أنّ مصطلح الفحولة نابع من تصوّر ذكوريّ للشعر. ودليلنا في ذلك أنّ الشاعر وكتاب «**الإماء الشواعر**» ينقض هذا التمثُّل إذ تنتصر فحولة المرأة شعريّا وحتّى جنسيّا على الشاعر«**الفحل**». وينبع اختيار الأشعار الذكوريّة عند الأصمعي من تصوُّر ذكوريّ للشّعر مشترك بين الأصمعي والجمهور الرّجالي. ويمكننا أن نتحدّث عن عمليّة تقبُّل مشتركة هي بمثابة الحسّ المشترك.[403] ونســـتطيع القول أنّ فهم الأصمعي وراءه قصد اجتماعي وثقافي الغاية منه إقصاء الصوت النّســـائي الأنثوي. وتصوُّر الأصمعي في فهم الشّعر وتقبّله الذكوري يصدر–حسب رأينا– من العوامل النّفسيّة للمتقبّلين والثقافة الذّكوريّة عند العقـــل العربي المحافظ.[404]ويمكن أن نلتمس هـــذا التوجّه الذّكوري بأكثر وضوح من خلال مختارات الأصمعي الشـــعريّة التي نعثر فيها على شـــاعرة فقط. وهي سُعْدَى بنتُ الشَّـــمَرْدلِ الجُهنيَّة. وانتقى الأصمعي في مصنّف الأصمعيّات مرثيّة لسُـــعْدى في أخيهـــا.[405] ونلاحظ أنّ مصنّف «**الأصمعيّات**» لم يذكر إلّا شـــاعرة في حين أن

402 الأصمعي، فحولة الشّعراء، ص 11.

403 «الحسّ المشترك له دوره الحيويّ في عمليّة الفهم. فالمرء يفهم القول المنطوق أو المكتوب فهما تامّا إذا ما أخذ بالاعتبار الأفكار الّتي يمكن أن توقِظها الكلمات فينا وفقا لأحكام القلب والعقل، ولا نعني هنا كلّ فكرة ممكنة بل الأفكار الّتي تتّفق مع الحسّ المشترك، بالنظر إلى معرفتنا بالأحوال السّائدة». عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ط1، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة-مصر، 2007، ص89.

الرّأي عندي أنّ الأصمعي في اختياره الذكوري يصدرُ عن حسّ ذكوريّ مشترك ناتجٌ عن تصوّرات دينيّة واجتماعيّة بدويّة.

404 Mathieu Guidère, La poésie arabe classique, p143.

405 سنقتصر على بعض الأبيات لنوضّح تمجيد سعدى لأخيها وتثبيتها لقيم الفتوّة الذكوريّة.»قالت سُعدى بنتُ الشّمردَلِ الجُهنيَّةِ، ترثي أخاها، قتلته بهزٌ من بني سُليم بن منصور(من الكامل):

يَرِدُ المِياهَ حَضيرَةً ونَفيضَةً وِرْدَ القطاةِ إذا اسْمَألَّ التُّبَّعُ

ويُكَبِّرُ القِدْحُ العَنودُ ويَعتَلي بِألى الصِّحابِ إذا أصاتَ الوَعْوَعُ

عصـر الأصمعي ينطق بأصوات عديد الشّـاعرات اللّـواتي كان لهنّ دورٌ رئيس في ترسـيخ شعريّة أنثويّة تُنافس الشّعراء في مواضيع عديد. ونعتقد أنّ الأصمعي يصدر في مختاراته عن موقف من الأصوات النسـائيّة. وحتّى اختياره لسُعدى جاء من أجل ترسـيخ المعاني الذكوريّة. وعـبرّت المرثيّة عن رؤية ذكوريّة فهـي ذكر لمناقب الميّت وبطولاته، فهي صوت الأنثى المُمجِّد للذّكر.

الخاتمة

هيمنت عديد السـياقات في رؤية الأصمعي للشّعر. وقد رسَّخ في فهمه للشّعر مصطلح الفحولة وسما للشّـعر والشـاعر. وليس ذلك مـن باب الاعتباط بل هو نابـع من رؤية مخصوصة. فالذّات القارئة تحتكم لظروف وسـياقات في تقبُّلِ النصّ تجمع التّاريخي والواقعي والإيديولوجي والنّفسـي والاجتماعي. ولذلك لا يمكننا فهم مشـروع الأصمعي في التلقّي إلّا إذ ربطناه بسـياقات تقبّله للشّعر. وهنا يمكننا أن نتحدّث عن» **مفهـوم** «**زاوية الرؤية**» أو «**جهة الـرّأي**» أو «**المنظور**» «.[406]ونعتقد أنّ للأصمعـي دورا هامّا في ترسـيخ مصطلح الفحل في الذّائقـة النّقديّة الّتي جاءت بعده. فهو حسـب رأينا قد اعتمد الرواية الشـفويّة في نقل تصوّره ونجح في ذلك ليجعل من الشّـعر في نطاق إيديولوجيّ أساسه الثقافيّة العربيّة. ويكون بذلك فهم الأصمعي في سـياق الصـرّاع بين رؤيتين: رؤية تنتصر للعرق العربي والشـعر النقّي والثانية تُفسـح المجال للتّجديد الشـعري والثقافة المتعدّدة. وترتسم رؤية الأصمعي للشّـعر ضمن قصديّة مخصوصة تُلغي ممكنات التّأويل المنفتح. فهو يستقطب موقفا في القراءة ضمن مشروع ثقافيّ عربيّ لا يعترف بالهويّة المتحرّكة وبالتّجديد في الشّعر. وفي اعتقـادنا أنّ خطاب الأصمعي حول المتن الشـعري يتنزّل ضمن هويّة مرجعيّة بدويّة في التلقّي والتذوّق الجمالي للشّـعر. ويدلّ تصـوّر الأصمعي عن إيديولوجيا ثقافيّـة تتأتّى في إطار صراع مع ثقافة المدينة وما تمثّلها من تعدّد يسـمح للأجناس غـير العربيّة بالحضور والفعل الثقافي. فالفحولة من خلال ما خلصنا إليه ذات أبعاد

سَبّاقُ عاديةٍ وهادي سُرْبَةٍ ومُقاتلٍ بطلٌ وداعٍ مِسْقَعُ»

الأصمعي، شرح الأصمعيات، شرح وتحقيق سعدي ضناوي، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2012، ص-ص:132-133.

406 عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص92.

مرجعيّة تتّصل بذهن صراعيّ سُـلطويّ يريد تجذير السّـلطة العربيّة داخل مؤسّسة الشّعر والتّلقي. فخطاب صاحب «فحولة الشّعراء» ليس بريئا إذ يذهب إلى ترسيخ الإيديولوجيا العربيّة القديمة سُلطةً تُتّبعُ من أجل مواجهة الثقافة المتعدّدة والمتجدّدة. وهنا تكون طريقة الرواية والإخبار عن الشّعر والشعراء تشريعا لسلطة الثقافة العربيّة، وتعميق السلطة كما رآها فوكو.[407] ونخلص إلى أنّ مصطلح الفحولة عبّر عن مشروع الأصمعي في القراءة الشّعريّة. فجاء حاملا لمعايير تؤسّس للمفاضلة الشّعريّة.

المصادر والمراجع

1-المصدر

– الأصمعي، **فحولة الشّـعراء**، تحقيق المستشرق ش. تورّي، تقديم صلاح الدّين المنجّد، ط2، دار الكتاب الجديد، بيروت–لبنان، 1980.

2-المراجع

2-1-بالعربيّة

–الأصمعي، **شرح الأصمعيات**، شرح وتحقيق سعدي ضناوي، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان.

–البريكي فاطمة، **قضيّة التّلقيّ في النّقد العربي القديم**، ط1، دار الشـروق للإنتاج والتّوزيع، عمان–الأردن، 2006.

–حميد الحمـداني، **الخطاب الأدبي: التّأويل والتّلقـي**، الكتاب: من قضايا التلقي والتّأويل، ط1، منشورات كليّة الآداب بالرّباط، المغرب.

–جبـورى غزول فريال، **إدوارد سـعيد: العالم والنصّ والنّاقـد**، مجلّة فصول، المجلد الرابع، العدد الأوّل، 1983.

407 نشير إلى أنّ فوكو يرى «أنّ الثقافة شبكة سلطويّة»، هذا الرّأي ينطبق على الأصمعي الذي جعل من مصطلح الفحولة ترسيخا لفهم مخصوص للشّعر والشّاعر. أُنظر، فريال جبورى غزول، إدوارد سعيد: العالم والنصّ والنّاقد، مجلّة فصول، المجلد الرابع، العدد الأوّل، 1983، ص 189.

-الجاحظ، **البيان والتّبيين**، تحقيق وشرح حسن السّندُوسي، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-تونس، 1990.

-أبو حاتم السّجستاني، **فحولة الشّعراء**، تحقيق ودراسة محمّد عبد القادر أحمد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة-مصر، 1991.

- خليفة الحَسين، **المصطلح في النّقد الشّعري العربي القديم: حفريّات الجذور والفُرُع**، عالم الفكر، العدد 170،أكتوبر-ديسمبر، 2016.

-ابن رشيق، **العمدة في محاسن الشّعر وآدابه**، تحقيق محمّد عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2001.

-أبو زيد القرشي، **جمهرة أشعار العرب**، تحقيق خليل شرف الدّين، ط2، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت-لبنان، 1991.

-الزّيدي توفيق، **تأسيس الخطاب النّقدي (أطروحة الجمحي)**، ط1، منشورات عيون، الدّار البيضاء-المغرب، 1989.

- الزّيدي توفيق، **جدليّة المصطلح والنّظريّة النّقديّة**، ط1، قرطاج 2000، تونس، 1998.

-ابن سلاّم الجمحي، **طبقات الشّعراء**، إعداد اللّجنة الجامعيّة لنشر التراث العربي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان، د-ت.

-ابن طباطبا، **عيار الشعر**، شرح وتحقيق عبّاس عبد السّاتر، مراجعة نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2005.

-ابن الشّيخ جمال الدّين، **الشّعريّة العربيّة**، ط1، دار توبقال للنّشر، الدار البيضاء-المغرب، 1996.

-الغزالي مصطفى، **البلاغة والإيديولوجيا: دراسة في أنواع الخطاب النّثري عند ابن قتيبة**، ط1، دار كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2015.

- القدسي ضياء الدّين، **المنتقى من أخبار الأصمعي**، تحقيق عزّ الدّين التّنوخي، ط1، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، 1935.

-مصطفى عادل، **فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا**، ط1، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة-مصر، 2007.

2-2-المراجع بالفرنسيّة

- –Mathieu Guidère, La poésie arabe classique, Ellipses, ʽEdition Marketing S.A, Paris, 2006.

البحث الثامن

الخطاب الشيعي المعاصر وإعادة إنتاج المقام: تراجيديا كربلاء نموذجا

الباحث فوزي غنيمي - جامعة سوسة

ملخّص

الخطـــاب تعبير عن منظـــور الأنا، يُنتج عبر لغته الرمزيّـــة تفاعلاتها مع التاريخ. تفاعل يتأسّـــس على إعادة إنتـــاج رموزها الدينيّة والثقافيّـــة والاجتماعيّة ومقاماتها التاريخيّة. ولتفهّم الظاهرة الدينيّة والاجتماعيّة الشيعيّة المعاصرة لابدّ من تفهّم بنائها الخاصّ والفردي، خصوصا ذاك القائم على أصالة تراجيديا كربلاء، ذاك المقام الذّي يُعاد إنتاجه في الخطاب الشيعي المعاصر. مقام ندرك من خلاله فرادة وغرابة الشعور الديـــني والجماعي لدى الشـــيعة، وتُعيد الكتابة صياغتهـــا وتجعل منه منظومة وعي اجتماعي وثقافي وخطاب رمزي وأيديولوجي يشـــحذ المواقف. وأمام تواتر تراجيديا كربلاء عقيدة وخطابا وممارسة وجّهنا اهتمامنا للبحث في قناعات الخطاب الشيعي المعاصر بمركزيّة اســـتئناف الحديث عن حادثـــة كربلاء وأهميّة إعادة إنتاجها. ومُرادنا تفهّـــم مدى قدرة الخطاب الشـــيعي على عقلنة مقام تراجيـــديا كربلاء وتحويله من حدث تاريخي إلى مقام ذاتي وخطاب رمزي ووظيفي.

رهانُنـــا المقصـــود رصد وجـــوه التفاعل بين الخطـــاب الشـــيعي المعاصر والمقام التراجيدي لكربـــلاء باعتباره مقاما تاريخيّا، تحوّل إلى مقـــام رئيس تُفهمُ أبعاده من خلال إعادة إنتاجه. ونحن نســـعى إلى معرفـــة جدوى التباس تراجيديا كربلاء المقام التاريخي بالخطاب الشيعي المعاصر..

الكلمات المفاتيح: الخطاب الشيعي المعاصر، إنتاج المقام، تراجيديا، كربلاء

مقدّمة

الخطابات منتج خبرات محدّدة وأصيلة، تؤكّد عبر لغتها الرمزيّة أنّ يقينيّة الشعور هي في حدّ ذاتها الوسيلة المثلى للمعرفة: معرفة الذات واعتقاداتها، وذلك ممّا قد يؤسّس لاعقلانيّة خطابها ويُضفي عليه خاصيّة مميّزة ودون توقف لأنماط تصوّر تعود إلى زمن معيّن، فيتواصل الخطاب عبر الزمن باحثا إمّا عن تشكيل المقام البدئي أو مُؤسّسا ومُستأنفا له. ولتفهّم الظاهرة الدينيّة والاجتماعيّة الشيعيّة المعاصرة لابدّ من تفهّم بنائها الخاصّ والفردي، الذّي يستمدّ أصالته من مرجعيّة تراجيديا كربلاء. فهذه الأخيرة مقام يُعاد إنتاجه في الخطاب الشيعي ولا ينازعه فيه أحد، وهي من جوهر الاعتقاد الشيعي وكينونته وفردانيّته وذاتيّته، تلازم شعوره وتفكيره وكافّة خطاباته.

تراجيديا كربلاء هي المقام اللامحدود في الوعي الشيعي، تُبرز أثالة حدث كربلاء الحسين ومدى تطابقه مع الرغبات الشيعيّة، مقام نستطيع أن ندرك من خلاله فرادة الشعور الديني والجماعي وغرابته لدى الشيعة. تُعيد الكتابة صياغتها وتجعل منه منظومة وعي اجتماعي وثقافي وخطاب رمزي وإيديولوجي يشحذ المواقف. وأمام تواتر تراجيديا كربلاء وأصالتها عقيدة وخطابا وممارسة وجّهنا اهتمامنا للبحث في قناعات الخطاب الشيعي المعاصر بمركزيّة استئناف الحديث عن حادثة كربلاء وأهميّته وإعادة إنتاجها. ومُرادنا تفهّم مدى قدرة الخطاب الشيعي على عقلنة مقام تراجيديا كربلاء وتحويله من حدث تاريخي إلى مقام ذاتي وخطاب رمزي ووظيفي.

إنّ الرهان المقصود في هذا البحث هو رصد وجوه التفاعل بين الخطاب الشيعي المعاصر والمقام التراجيدي لكربلاء باعتباره مقاما تاريخيّا، تحوّل إلى مقام رئيس تُفهمُ أبعاده من خلال إعادة إنتاجه. ونحن نسعى إلى معرفة جدوى التباس تراجيديا كربلاء المقام التاريخي بالخطاب الشيعي المعاصر، التباس كشف عنه تخيُّر ذات الصور الدراميّة الدّاعيّة إلى تدبُّر مضانّها ومبرّرات إعادة إنتاجها، هل هي وُظّفت خدمة لغرض المُخاطب أم أنّ حضورها يكشف على حتميّة التقاطع بين المقام

التراجيدي والخطاب الشيعي المعاصر؟ بما يُبرز انطواء ذاك الخطاب على درجات كُبرى من الذّاتيّة والأيديولوجيا.

كربلاء: التاريخ،الذاكرة،التراجيديا

يقوم الخطاب سلطة فكريّة واجتماعيّة وثقافيّة وسيّاسيّة، " لا يُحلّل بوصفه لفظا مستقلا بذاته فحسب، بل بوصفه كذلك تفاعلا موقفيّا أو ممارسة اجتماعيّة، أو نوعا من التواصل في موقف اجتماعيّ أو ثقافيّ أو تاريخيّ أو سيّاسيّ محدّد"[408]. وغالبا ما يحتاج لتوكيد سلطته إلى مؤثّرات، تحديدا التّي يكون لها وجودها التاريخيّ، وهذا يعتمد على رمزيّتها داخل هذا الاجتماع البشري دون الآخر. فلكلّ اجتماع بشري تاريخه المقدّس"[409].والاجتماع البشري مدين إلى تاريخه وذاكرته، باعتبارهما كينونة الوجود، فقطب الرحى في الوعي الإنساني أنْ يُعيد الخطاب تشكيل تارِيخه، بما يمكنّه من تفهّم ماضيه ورصد مدلولات وجوده. لذلك نحتاج إلى التاريخ، "فالتاريخ يقصّ علينا أحداثا نملك براهين موضوعيّة على حصولها في الواقع"[410].ولعلّ ما يفسّر انسجام الحاضر مع الماضي، أنّ هذا الأخير يمثّل منظومة متكاملة: هي جماع الذاكرة والروح الجمعيّة وانسجامها مع رموزها.

وبغضّ النظر عن حاضنها إمّا الديني أو الإيديولوجي، فإنّ التأريخ للذاكرة واحتضانها باعتبارها مقاما يظلّ من أهمّ ما يميّزُ الأدبيّات الشيعيّة، تلك الأدبيّات التي تتسارع إلى توكيد رمزيّة مقاماتها وتحقيق التواصل بين الماضي والحاضر، عبر صياغة ما يُسمّيه صلاح الدين العامري بصناعة الذاكرة الشيعيّة[411]. وممّا لا يساوره الريب انشداد الخطاب الشيعيّ إلى ذاكرته، فالذاكرة ماهيّ في نهاية المطاف سوى ما يتقوّم به حاضر الجماعة. ذلك أنّ انتقال الذاكرة الدراميّة مسألة جدّ مهمّة بالنسبة إلى الشيعة، حيث تأخذ خطاباتها المتسلسلة في "إعادة تشكيلها وصياغتها وإنتاجها"[412].ومن نافل القول اعتبار ذاكرة كربلاء أكثر المقامات حضورا في

408 تونين فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، ط1، 2014، ص 34.
409 Yann Richard, L'Islam chi'ite croyances et idéologies, Fayard, 1991, p29.
410 محمّد القاضي، الرواية والتاريخ دراسات في تخييل المرجعي، دار المعرفة، تونس، ط1، 2008، ص11.،
411 أنظر صلاح الدين العامري، صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الاثني عشري زيارة المراقد أنموذجا، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2016.
412 Lucette Valensi, une histoire anthropologique de L'Islam méditerranéen éditions bouchène, 2002, p295.,

الخطابات الشيعيّة- بما في ذلك المعاصرة منها- وإنْ دلّ ذلك فعلى ثناء جميع تلك الخطابات على ثورة الإمام الحسين ومجهوده في الانتصار للحقّ، وخصوصا نهايته الدراميّة. فكان من نتائج ذاك التصوّر أنْ صارت حادثة كربلاء موجهّة لدراميّة المنظور الشيعي، ليظلّ محتفيّا بالموت[413]. ومخلّدا لذكراها عبر جملة من الطقوس.

إنّ من جملة ما تُذكِّرُنا به الخطابات الشيعيّة المعاصرة أنّ حادثة كربلاء من أهمّ الأحداث التاريخيّة. يقول رائف فضل الله "كربلاء أعظم معركة في التاريخ. كانت سنة إحدى وستّين للهجرة، بدأت في الثاني من محرّم وانتهت في العاشر منه"[414]. ومن المهم التأكيد على أنّ خروج الحسين لملاقاة يزيد بن معاوية ومقتله، يظلّ من "الحوادث المهمّة في التاريخ الشيعيّ[415]، كما يمكن اعتباره من أكثر الحوادث التّي ساهمت في تشكّل "الأيديولوجيا الشيعيّة تاريخيا"[416]. وكان أنْ تحوّلت تلك الحادثة عبر الزمن إلى سلطة موجّهة للمنظور الشيعي عقديا واجتماعيا وأيديولوجيا. ويبدو أنّ تعبيرها عن مُتصوّر إيديولوجي هو أكثر ما ساهم في عبوره لكلّ أشكال التغيّر التي يشهدها العالم اليوم. لا تزال المنظومة الشيعيّة تُعيدُ مسرحة أحداث كربلاء الداميّة والدراميّة، وكلّ ذلك لأجل «إبراز الآلام العميقة التي حلّت بالإمام الحسين وأهل بيته وصحبته، وكذلك المبادئ الساميّة التي نادى بها»[417]. إذْ لا تزال جذور الذّات الشيعيّة كامنة في ماضيها وذاكرتها، وتشكّلها الحديث يمرّ حتما «بطريقة حواريّة Dialogique»[418] مع ذاكرتها الدراميّة.

ومن هنا نستنتج أهميّة المقام التراجيديّ لكربلاء في الذاكرة الشيعيّة وخطاباتها. فكان أنْ ركّزت تلك الخطابات قصد التأثير في عاطفة المتشيّعين لعلي بن أبي طالب، على إعادة إنتاج صورة كربلاء، باعتبارها حدثا فارقا في المنظور الشيعي[419]، وهي "عنصر من عناصر بنية الوعي [الشيعي]، وليست مرحلة من تاريخ [ذاك]

413 « Le chi’isme a le culte de la mort , du martyre » Yann Richard, L’Islam chi’ite croyances et idéologies, p24.

414 رائف فضل الله، الملحمة الإلهيّة واقعة كربلاء، دار التيّار الجديد، ط2 مصحّحة ومنقحّة، 1994، ص 5.

415 M. Ali Buyukkara, the ShÍsm in the party of Mùsa Al-Kàzim and the emergence of the Wàqifi, Arabica, janvier 2000, tome XLVII, p78.

416 M. Ali Buyukkara, the ShÍsm in the party of Mùsa Al-Kàzim and the emergence of the Wàqifi, p80.

417 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط2، 2015، ص 398.

418 الزواري بغورة، اللّغة والسلطة أبحاث نقديّة في تدبير الاختلاف وتحقيق الإنصاف، دار الطليعة بيروت، ط1، 2017، ص 317.

419 إنّنا نلمح تركيزا مبالغا فيه من الخطابات الشيعيّة بتراجيديا كربلاء إلى حدّ أنْ جعلتها صورة واسمة للشيعة دون غيرهم والحال أنّ تراجيديا مقتل حفيد النبيّ محمّد قد اهتزّ لها عموم المسلمين.

الوعي"[420]، وهي استراتيجيا ميّزت الخطابات الشيعيّة دون استثناء، جميعها وضعت في الحسـبان كيفيّة تحقيـق التفاعل بينها وبين المتلقّين الشـيعة. إذ لابدّ من "ربط بُـنى الخطاب بالبـنى الإدراكيّة من جهة، والبنى الاجتماعيّـة من جهة أخرى"[421]. ومـن المحقّق القول بأنّ إعادة إنتاج مقام تراجيديا كربلاء هي التي جعلت الخطابات الشـيعيّة أكثر تجانسا. وصار جليّا للعيان أنّ الخطاب الشيعيّ لا يُدرَكُ خارج دائرة التراجيديا والدراما، وليس أدلّ من دفاع إبراهيم الحيدري عن تاريخيّة سـيرة الحسين وما يحفّ بكربلاء من أحداث"[422].

كربلاء هي خطاب الأنا والذات والفردانيّة، هي المقام ذائع الصيت في الأدبيّات الشيعيّة، هي ذاك المقام الذي تتناسخ معه تلك الذات وتتحدّى عبره جميع المقامات والحوادث بما فيها الحداثة والعلمنة وغيرهما من المقامات التي طبعت الذوات البشريّة وحوّلتهـا إلى ذوات متفاعلـة ومنفعلة مع محيطها غير الذات الشـيعيّة التي لا تزال تُنسبُ نفسها إلى كربلاء التاريخ والدم والفداء والذاكرة والألم والأمل في خلاص قد يكون بُعَيْدَ انتهاء غيبة أبي الحسن العسكري.

للشيعة خطاب ديني مسـتقلّ بذاته، وبنية ثقافيّة اجتماعيّة لها رمزيّتها الخاصّة. كما تحتكم البنيّة العقليّة والعرفانيّة الشـيعيّة إلى معرفـة هي العمود الفقري لهويّتهم الدينيّة، ألا وهي الطقوس العاشورائيّة، والتي أصبحت مع الزمن عصيّة التغيير. ورغم ما فيها من ثراء رمزي وتركيب معقّد، إلا أنّ التباسها بكافّة الخطابات الشيعيّة يطرح الكثير من الأسـئلة، وليس أدلّ على ذلك من تحوّلها إلى تجربة مُعاشـة لقوّة مفارقة هـي تراجيديا كربلاء، وذاك ما يؤكّد على عدم وجود أي ظاهرة دينيّة خارج نطاق التاريخ ونطاق الزمن، ممّا يزيد من احتماليّة استفادتها من اهتمام الأيديولوجيا بما قد يسـمح بتحوّلها إلى "ذريعة من ذرائع نفي الآخر الديني، المختلف أو النقيض"[423]. فما اهتمام الخطاب الشـيعي المعاصر بتراجيديا كربلاء وإعادة إنتاجها إلاّ انعكاسا لأصولـه الاعتقاديّة، حيث تبلـغ مركزيّة الاعتقاد فيه حدّ التطابـق الكلّي. فتتواتر

420 مرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدّين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمّة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007، ص 40.

421 توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ص 41.

422 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، ص 49.

423 حسين أحمد شحادة، اجتماعيّات الدين والتديّن دراسات في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2010، ص 15.

الأقوال عن أهل البيت التي تؤكّد على ديمومة احتفاليّة عاشوراء ودوام بُكاء الحسين، أورد المجلسي في ذلك ما يلي "فعلى مثل الحسين فليبك الباكون فإنّ البكاء عليه يحطّ الذنوب العظام... ومن أنشد في الحسين بيتا فبكى وأبكى عشرة فله ولهم الجنّة"[424].

تراجيديا كربلاء وإعادة إنتاجها في الخطاب الشيعي المعاصر

في زمن باتت فيه المنافسة كبيرة بين الفاعلين لأجل احتلال مواقع السيطرة ومراكز السلطة، صار من البديهيّ الحديث عن تعدّد الهويّات وتنازعها، بعد أن صار العالم ذا طبيعة تنازعيّة. وهكذا تبحث كلّ مجموعة إمّا عن فرادتها أو استقلاليّتها. وعادة ما تكون إعادة انتاج المقامات التاريخيّة مسلكا معرفيّا مهمّا بالنسبة إلى بعضهم، وخصوصا المجموعات الدينيّة، وتحديدا الطائفيّة منها. ولعلّ الشيعة كانوا من أكثر الفرق الدينيّة تأليها لمقام كربلاء واستحضاره أو إعادة إنتاجه، سواء في خطاباتهم الدينيّة أو في طقوسهم الاحتفاليّة والعزائيّة. فإعادة إنتاج ذاك المقام آليّة لتشكيل الرأي العام الشيعي. يقول محمّد تقي مصباح اليزدي في هذا الاتّجاه " لمّا كنّا نعتقد أنّ حادثة عاشوراء قد كانت حادثة عظيمة في تاريخ الإسلام...لهذا تُصبحُ هذه الحادثة ذات قيمة عظيمة عندنا، ويغدو إحياؤها وتذكّرها وإعادة صياغتها أمرا لا يُمكنُ التفريط به"[425].ممّا يدُلُّنا على سلطتها الرمزيّة في المخيال الشيعي.

الخطاب الشيعي المعاصر يستأنف ما أصرّته الأدبيّات الشيعيّة التقليديّة ليعكس طبيعة المتصوّر الشيعي فيما يتّصل بحادثة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين فيها. ولم يكن الخطاب الشيعي المعاصر لينْأى عن ذلك التصوّر، فيعدّدُ في إسهاب خطابيّ كلّ ما يدُلُّ على تراجيديا مقتل الحسين دون انحراف، إذْ « لا يوم كيوم الحسين عليه السلام...يوم عاشوراء يوم غمّ وبكاء...يوم عاشوراء يوم مصيبة وحزن»[426]. وإنْ دلّ ذلك فعلى وعي ذاك الخطاب بقدرة التشكيل الدرامي على الاستحواذ والنفاذ إلى الذّوات الشيعيّة وما يعتورها من إحساس بمظلوميّة آل بيت الرّسول. فالخطاب مهما

424 محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، إحياء الكتب المقدّسة، قم- إيران، 1430هـ، ج24، ص 289.
425 محمّد تقي مصباح اليزدي، بارقة من سماء كربلاء، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، بيروت، ط1، 2004، ص10.
426 محمّد جواد الطبسي، المقتل الحسيني المأثور، دار السميع للطباعة والنشر، قم، إيران، ط2، 2007، ص ص 119-121.

تعـــدّدت منافذه و تأويلاته، لا يُمكنه أبدا الانقطاع عن محاضنه الاجتماعيّة والثقافيّة والإيديولوجيّة خاصّـــة، لأنّ "كلّ خروج عن نطاق العالم المذكور ينجرّ عنه عدول عن الوظيفة الحكائيّة للخطاب الحكائي"[427]. وكان أنْ برز الخطاب الشيعي المعاصر على صلة عضويّة مكينة بالمقام التراجيدي لكربلاء الذّي نجد له تعابير وظيفيّة ثابتة في عموم الخطاب الشيعي، ف"يوم الحسين لا يُنسى أبدا، وذكره لا يبلى مرّ الدهور والعصور"[428]. بما يعني اســتحالة انقطاع الخطاب الشــيعي المعاصر عن المنظورات النمطيّة المعهودة للجموع الشــيعيّة، الجموع التي تربطها علاقات وشــيجة بدراميّة كربلاء وبالإمام الحسين. "كأنّهم أقرب ما يكونون عهدا بمقتله، بل كأنّهم من غير مبالغة شهدوا ما نزل به بأدقّ التفاصيل المرّة"[429].وليس مبالغة في القول، أنّ الخطاب الهويّاتي الشيعي قد وجد في حادثة كربلاء اللّحظة المناسبة وربّما الحاسمة في الردّ على خصمه السيّاسي/ الديني السنّي، ولعلّها اللحظة التي كبّلت كلّ محاولة لإمكانيّة وأد مُتَصوّر الإمامة. فيكشـــف الخطاب الكربلائيّ من خلال طابعه المشهديّ وضخامة طقوسه الدينيّة والاجتماعيّة عن إعلان هويّة فرديّة شيعيّة من جهة التصوّر، وجامعة من جهة ائتلاف المنظور الشــيعي الجمعي. ذاك التصــوّر الذي احتكر منذ حادثة كربلاء فكرة المظلوميّة. وليس إعادة إنتاج مقام تراجيديا كربلاء في الخطاب الشيعي المعاصر، في نظر عقيل عبّاس، إلاّ محاولة" لترويج أسطورة احتكار المعاناة"[430].

تراجيديا كربلاء خطـــاب معبّر عن مقام تاريخي وهويّـــة أيديولوجيّة، إنّها تقليد تشـــكّل خطابا دراميا وانفعاليـــا، يصعب الحديث عن الهويّة الشـــيعيّة بمعزل عنه. فالشـــعائر الحســـينيّة تعبير عن "الحزن الجمعي التطهّري المألـــوف"[431] في الذاكرة الشـــيعيّة. فالاقتناع الرّاســـخ لدى عموم الشـــيعة هو أنّ تراجيديا كربلاء هي أوّل تراجيديا في الإســـلام[432]. يبـــدو أنّ ذاك الاقتناع هو أكثر ما عـــزّز وعيهم بضرورة المحافظة والمشـــاركة في عزائيّة الحســـين في العشـــر الأوائل من شـــهر محرّم. ورغم ما تُخفيه تلك المشـــاركة من دوافـــع ذاتيّة إمّا ظاهرة أو مضمرة، إلاّ أنّ عامّة الشـــيعة

427 مجموعة مؤلّفين، معجم السرديّات، إشراف محمّد القاضي، دار محمد علي للنشر- تونس، ط1، 2010، ص 175.
428 محمّد جواد الطبسي، المقتل الحسيني المأثور، ص 11.
429 محمد جمعة بادي، الدمعة الساكبة بحوث في البكاء والمأتم الحسيني، ط1، 1426هـ، ص 131.
430 عقيل عبّاس، الإسلام السيّاسي الشيعي في العراق والديمقراطيّة التوافقيّة: إشكاليات الخطاب وتحديّات التنوّع، مجلّة سياسات عربيّة، عدد 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017، ص 36.
431 عقيل عبّاس، الإسلام السيّاسي الشيعي في العراق والديمقراطيّة التوافقيّة: إشكاليات الخطاب وتحديّات التنوّع، ص 40.
432 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، ص 87.

لازالوا محافظين على ذات الاحتفاليّة العزائيّة وذات الصورة تقريبا وبنفس الطقوس أيضا. فطقوس كربلاء وعلى خلاف بقيّة الطقوس لم تكن "لها إمكانيّة التحوير والتكيّف مع متطلّبات العصر الحديث... وكذلك التأثّر بأشكاله الخارجيّة"[433]. ولم يكن بإمكان الخطابات الشيعيّة منحها إمّا أنماطا أو وظائف جديدة، بل نراها تعيد إنتاجها وفق صياغتها الأولى، فاحتفاليّة كربلاء "إعادة تمثيل مأساة كربلاء في شهر محرّم من كلّ عام"[434]. ولعلّه من المحقّق أنْ يكون الموضوع الرئيس لجميع الخطابات الشيعيّة، مهما حدث بينها من اختلاف، "هو المأساة الداميّة التّي وقعت في كربلاء"[435]. وقد لا نعجب، ذلك أنّ "من الأسماء التّي أطلقت على كربلاء اسم "النوائح" وربّما اشتقّ من كلمة النيّاح لكثرة البكاء والعويل منذ نزول الحسين عليه السلام فيها"[436]. وإنّ الخطاب الشيعيّ المعاصر بدراميّته المعهودة وبلغته الخطابيّة يسعى إلى أنْ يجعل الفرد الشيعيّ منفعلا انفعالا شديدا مع حدث كربلاء المأسوي، حيث يأخذه عبر براعة التركيب وإيقاع الصورة التراجيديّ إلى مناجاة إمامه المكلوم الحسين، وهو يصرخ: "يا حسين... يامظلوم"[437]. فالمُخاطب والمُخاطَب يتعايشان مع المأساةويُعلنان انفعالهما وجدانيا. وتلك الانفعالات المتبادلة قد أضحت تُكوّن على حدّ عبارة أندراز وارث AndrezWirth الأوبيرا الحزينة[438] في الخطاب الشيعيّ. وليست إعادة إنتاج مقام تراجيديا كربلاء في الخطاب الشيعي المعاصر غير تأجيج للانفعالات الجمعيّة الشيعيّة مع ذاكرتها الدراميّة، دراميّة مقتل الحسين بن علي في معركة كربلاء التي تحوّلت إلى "أهم الأحداث الرمزيّة عند الشيعة"[439]. ليتحوّل ذاك الخطاب عبر إعادة إنتاج المقام التراجيدي فيها إلى نافذة للتعبير عن " واقع مؤلم وحزين"[440]، أو لعلّه صمّام أمان للذّات الشيعيّة. تلك الذّات التّي تسعى دائما إلى الظهور على أنّها وحدة متجانسة.

433 نفسه، ص87.
434 نفسه، ص 96.
435 نفسه، ص 97.
436 حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة، دار التعارف للمطبوعات، ط6، 2001، ج18، ص430.
437 « Le martyr de Hoseyn est devenu le prototype de toute lute pour le la justice, de toute souffrance. Le cœur du chi'isme se trouve là, dans ce supplice qui est en même temps révolte et signe d'espoir » Yann Richard, L'Islam chi'ite croyances et idéologies, p47.
438 Andrez Wirth, semiological aspects of tà 'ziyeh in Chelowiski, Tà'ziyeh, 1979, p165.
439 Rachid Elbadri , SHIA RITUALS: THE IMPACT OF SHIA RITUALS ON SHIA SOCIO-POLITICAL CHARACTER, MASTER OF ARTS IN SECURITY STUDIES (MIDDLE EAST, SOUTH ASIA, SUB-SAHARAN AFRICA), NAVAL POSTGRADUATE SCHOOL MONTEREY, CALIFORNIA, Mars 2009, p2.
440 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، ص403.

الخطاب الشيعيّ المعاصر خطاب «دراميّ تراجيديّ...يعرض بشكل ملحميّ وقائع وقصصا وأساطير من واقعة الطفّ (كربلاء)، ويستمدّ محتوياته من كتب المقاتل التّي وصفت وشرحت أوّل تراجيديا دامية عرفها التاريخ الإسلاميّ"[441]. يذكر علي النمازي الساهرودي مؤكّدا على دراميّة حادثة كربلاء قائلا: " مصيبة الحسين عليه السلام أعظم المصائب"[442]. وإنّ القول بعظمة مقتل الحسين في الخطاب الشيعي المعاصر ليس بدعة، بل نراه امتدادا وانشدادا إلى نسقيّة انتظامها في المتصوّر الشيعي عموما، المتصوّر الذّي يرى عدم انقطاع فعل الإمام الحسين في مقاومة الظلم، كما يؤكّد على تناسخ ذلك الفعل جيلا بعد جيل. فكربلاء وفق منظور جميل حسن هي كربلاء الأمس واليوم "تناسخت جيلا بعد جيل وعصرا بعد عصر"[443]. وما تزال كربلاء تغمرها الدماء، يقول جميل حسن في قصيدته **ملحمة كربلاء** معبّرا عن قداسة دماء الحسين وصحبته، مازالت " تغمر أرض الحسين الماء" [444]. ويُحاول جميل حسن توكيد دراميّة المقتل في كربلاء، وليس أدلّ على ذلك من تعيينه القول على لسانها، ففي قصيدة **كربلاء** تقول كربلاء بأنّها هي تاريخ الحزن "تاريخ الحزن أنا"[445]، فالحزن سمة شيعيّة مطلقة الدلالة. المهمُّ بالنسبة إلى الخطاب الشيعي التأكيد على دوام الحزن على الشهيد الحسين، ذلك أنّ دوام الحزن ليس إلاّ اعترافا باستشهاده ظلما. لمّا كان الإمام الحسين قد "استشهد مظلوما، لابدّ أيضا أن تُعاد صياغة هذا الموضوع بشكل أفضل بحيث نسمع تلك الأحداث ونشاهدها لتُستثار عواطفنا ومشاعرنا بشكل قوي. وكلّما كانت هذه المشاهد أكثر تأثيرا في إثارة مشاعرنا وعواطفنا، فإنّ حادثة عاشوراء تصبح أكثر تأثيرا في حياتنا"[446]. وبذلك يظهر بما لا يَدْع إلى الشكّ إصرارُ الخطاب الشيعي على نمذجة احتفائه بموت الإمام الحسين. ف"من عادة أهل المنبر تضخيم الجانب الكارثي في قضيّة كربلاء، وإبراز جوانب الظلم والقساوة"[447].ومن أهمّ ما يهدف إليه ذلك الخطاب من خلال إعادة إنتاج دراميّة واقعة الطفّ "خلق جوّا من التعاطف والتلاحم من جهة، وجوّا من الرفض ونفي الآخر من

441 نفسه، ص 400.

442 علي النمازي الساهرودي، مستدرك سفينة البحار، تحقيق حسن بن علي النمازي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم_ إيران، ط1، 1419هـ، ج6، ص 433.

443 جميل حسن، كربلاء الأمس واليوم،(ديوان شعر)، بيت العلم للنابهين، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص10.

444 جميل حسن، كربلاء الأمس واليوم، قصيدة ملحمة كربلاء، ص 26.

445 نفسه، قصيدة كربلاء، ص110.

446 محمّد تقي مصباح اليزدي، بارقة من سماء كربلاء، ص ص 16-17.

447 مرتضىالمطهّري، الملحمة الحسينيّة، تعريب محمد صادق الحسيني، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، قم، إيران، ط2، 1993، ج3،ص ص 60-61.

جهة أخرى، وبهذا يكشـــف عن الذّات إزاء الآخـــر وينتقدها"[448]. وبهذا يظهر المضمر في ذاك الخطاب، ألا وهو استمراريّة رفض الآخر السني[449] عبر توكيد موقفه الثابت ضدّ التســلّط والظلم. إذْ "تستمرّ كربلاء... طالما بقي الباطل في صولاته وجولاته، وستبقى إلى يوم أراد فيه الله سبحانه وتعالى انتصار الحقّ على الباطل...وتحقيق العدل ...على يد صاحب العصر والزمان الإمام الثاني عشر"[450]، الذّي يراه الشيعة مُخلّصا لهم.

ويبدو أنّ ذاك الموقف هو ما وجّه النقد من داخل المنظومة الشـــيعيّة ذاتها. فإبراهيم الحيدري يُعارض بشدّة إعادة إنتاج المقام الدراميّ لكربلاء، وحجّته في ذلك أنّ الخطاب الذّي يُعيد إنتاجها "لا يركّز على مصداقيّة تاريخيّة بقدر ما يركّز على المخيال الشـــعبيّ لتلـــك الوقائع وتأثيرها العاطفـــيّ"[451]. وهنا يُحاول إبراهيم الحيـــدري تفكيك مضامين الخطاب الشـــيعيّ المعاصر الموغل في الأيديولوجيا المضمرة في تهييجه لعواطف المتشيّعين للإمام علي بن أبي طالب. وليس أدلّ على ذلك من ربط المضامين المأساويّة في المنظور الشيعي بأعداء الإمام الحسين وادّعائهم أنّ قتله يقربّهم من الله، "إنّ من الجوانب الأكثر مأســاويّة، من سائر جوانب المأساة الحســينيّة، والتي لا يتمّ التطرّق إليها إلاّ قليلا، هو جانب ادّعاء الأعداء بأنّهم إنّما يتقرّبون إلى الله بدمه"[452]..

إنّنا نلمح كيف يسعى الخطاب الشيعي المعاصر توكيدا لدراميّة حدث مقتل الحسين إلى تضمين كلّ الصور الدالة على تراجيديا المأساة، ففي كربلاء "كلّ الألبسة سوداء... والجدران سوداء والأعلام سوداء، وكلّ شيء ملبّد بالسواد"[453]. وكلّ شيء يُعيد الذاكرة إلى مسرح كربلاء حيث قُتل الحسين بن علي، والغاية " إثارة الغضب ضدّ قاتلي الإمام الحســين وأهله من جهة، واســتدرار العواطف والدموع من جهة أخرى"[454]. تظهر بما لا يدع إلى الشــكّ سلطة الأيديولوجيا الشــيعيّة التوجيهيّة[455]، وإنْ ظهر الأمر على أنّه

448 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، ص 400.

449 The martyrdom of Hussein and his companions at the Battle of Karbala and the Ashura rituals that ensued are at the heart of " shaping Shia identity and communal sense" , Rachid Elbadri, SHIA RITUALS: THE IMPACT OF SHIA RITUALS ON SHIA SOCIO-POLITICAL CHARACTER, p1.

450 جميل حسن، كربلاء الأمس واليوم، ص 6.

451 ن إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، 401.

452 مرتضى المطهّري، الملحمة الحسينيّة، ج3، ص 63.

453 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، ص ص 114-115.

454 نفسه، ص ص 142-143.

455 يذهب في هذا السيّاق محمّد بن عيّاد غلى صعوبة الفصل بين الأيديولوجيا وبنية الخطاب بالقول «إنّ الأيديولوجيا غيرُ منفصلة عن الألفاظ والصيَغ والأبنيّة الخطابيّة» محمّد بن عيّاد، المقام في الأدب العربي، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2004، ص 9.

تخليد لذكرى مقتل الحسين واستشهاده. وليس أدلّ على ذلك من انتشار مواكب العزاء الحسيني بدراميّتها المعهودة في المناطق ذات التواجد الشيعي دون غيرها من المناطق.

ذلك ممّا يشي بأنّها فضاءات احتجاج رمزيّة إضافة إلى أنّها هويّة شيعيّة مخصوصة وراسخة، حيثُ يتعمّد الخطاب الشيعي ترسيخ الذاكرة التراجيديّة لاستشهاد الحسين في كربلاء، يظهر ذلك أكثر في اختياره كلّ ما يُعيدُ إلى الذاكرة مأساة الحسين. ومن أهمّ ما يتخيّره ويُركّزُ عليه اللّون الأسود، " لابدّ أنْ يخرج الإنسان من بيته في الصباح فيشاهد السواد يعمّ شوارع المدينة وتنتشر الأعلام السود فيها"[456]. واختيار اللّون الأسود ليس إلا محاولة للتأثير في النّفوس وتذكير الشيعة المعاصرين بدراميّة ما حدث للإمام الحسين في كربلاء، "لمشاهدة الأعلام السود أثر في قلوبهم... إنّ تشكيل هيئات اللّطم بذلك الحماس الخاصّ يمكن أن تكون له آثار لا يُحقّقها أيّ عمل آخر"[457]. كما يتضمّن أيضا الخطاب الشيعي المعاصر كغيره من الخطابات الشيعيّة السابقة له " ماجرى للإمام الحسين وأهل بيته بكربلاء في واقعة الطفّ بكربلاء وبشكل رمزي"[458]، يستعيد من خلالها دراميّة حدث المقتل. وأهمّ ما ركّز عليه أن استمرّ في التعبير عن ملحميّة حادثة كربلاء: الخروج لمنازلة يزيد بن معاويّة، محاصرة الحسين بن علي وأتباعه، فظاعة مقتلهم. فالهدف من وراء ذلك بيان أنّ الملحمة الحسينيّة كانت بمثابة النواة الأولى لثبات المشروع الشيعي، فموت الحسين ليس إلا " ولادة...وحياة وخلودا وفخرا ومجدا" [459] بالنسبة إلى الشيعة المعاصرين.

أهمّ ما يهدف إليه ذلك الخطاب تجديد الوعي بمظلوميّة الحسين وشيعته، وقد كان الاختيار مركّزا على ضرورة التذكير بكربلاء عبر توصيف أحداثها وتراجيديتها، خصوصا ما يوحي بالمأساة والحزن فيها. يقول محمّد تقي مصباح اليزدي بضرورة أن تكون أيّام عاشوراء أيّام حزن وبكاء، "إنّ للمشاعر والعواطف أوانا متعدّدة...الحادثة التّي نهضت بأكبر دور في التاريخ الإسلامي هي حادثة استشهاد أبي عبد الله الحسين...لتجديد تلك الخواطر لا يكفي إقامة مجالس الفرح والسرور بل لابدّ من القيام بعمل مناسب لتلك الحادثة، أي لابدّ من القيام بعمل يثير حزن النّاس ويُجري دموعهم ويغرس العشق

456 محمّد تقي مصباح اليزدي، بارقة من سماء كربلاء، ص 17.

457 نفسه.

458 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، ص 164.

459 محمد جمعة بادي، الدمعة الساكبة بحوث في البكاء والمأتم الحسيني، 23.

والحماس في قلوبهم، والشـــيء الذّي يمكن أنْ يقوم بهذا الدّور في هذه الحادثة هو إقامة مراســم العزاء والبكاء وخلق الأجواء التّي تُبكي النّاس"[460]. وليس الحزن والبكاء اختيارا من الشـــيعة المعاصرين بل هو اقتناع راســخ يخترق وعيهم، اقتنــاع مفاده بكاء الملائكة الدائم على الإمام الحسين "إنّ الملائكة تبكي عليه إلى يوم القيّامة"[461]. ومن هنا أصبح من الواضح أنّ الزمن لا يمكنه قطعا إيقاف حركة التراجيديا الحســينيّة، أو افتراض محوها من ذاكرة المتشيّعين لآل البيت، فحادثة كربلاء واستشهاد الحسين بن علي بمثابة القادح لاشــتقاق نماذج جديدة من الوعي الروحي والسياســي حتّى تظلّ ثابتة ومستأنفة وغير قابلة للتغيير. فلا يوجد ما يؤلّف قلوب الشــيعة أكثر من تراجيديا كربلاء، إنّها انصهار المكان والزمان والذاكرة والروح.

ليس اســتئناف الاحتفاء بكربلاء الحسين في الخطابات الشــيعيّة المعاصرة إلاّ التواء الزمن الحاضر بالكتل المحتويّة فيه: الروح والذاكرة المســتأنفة. وكانت النتيجة اســتئناف مقــام كربلاء الحكائي والتراجيدي، اســتئنافا ذي أبعاد متشــابكة لا يمكن فصلها عن بعض: الثأر الروحي والجســدي من التاريخ والزمن والذاكرة والمتخيّل. فالمقام التراجيدي الملوي في الخطابات الشيعيّة المعاصرة يعني أنّنا أمام مقام جلل، أمام احتفال عزائيّ يمكننا فهم ماضيه بحاضره الاســتئنافي، إنّها حركة التراجيديا الحســينيّة غير الخاضعة إلى المكان والزمــان، إنّها المقام الأبدي الذي ينتظر خلاصــا. فقد يكون الحدث محدودا في الزمان والمــكان غير أنّ لا نهايــة له في الذاكرة والخطاب. إنّه ما به تتأسّــس ديناميكيّة الوعي الشــيعيّ، فهو تليســكوب خطاباته، فذلك الوعي قد بُني علــى "فكرة المظلوميّة"[55]. ولا ضــير أنْ نجد "حالة ربط بين ثورة الحســين في كربلاء وتضحيته وبين الألم بالأمل، والأمل بالإنقاذ والخلاص الســرمديّ من أجل الإرادة الإلهيّة التي قرّرت ذلك الألم وتلك الشــهادة وذلك الإنقاذ"[462]. وبين ثنائيّة الألم والأمل، تُفاجئنا الأدبيّات الشيعيّة برفضها التشــكّل ضمن عالم محكوم بتوجّهات دينيّة وسيّاسيّة جامحة، بتنديدها بمختلف أشكال التلاعب بالتاريخ وبالمقدّس. فذاك العالم في تقديرها «يشنَعُ بأصناف التوظيف والتزييف الكهنــوتي منه والديــنيّ»[463]. فحقيقة العــالم لا يُمكن أنْ تتجلّى عند الشــيعيّ إلاّ عبر

460 محمّد تقي مصباح اليزدي، بارقة من سماء كربلاء، ص 19.

461 آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي، رسالة مختصرة في لبس السواد، دار الصديقة الشهيدة، النجف الأشرف، إيران، ط2، 1425هـ، ص 26.

462 نفسه، ص 6.

463 ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009، ص 37.

المواظبة على المظاهر الشعائريّة والولائيّة[464] أو في تقديم القرابين في محاولة «للإعلاء من شأن الفردانيّة»[465] الشيعيّة التي تتغافل عن الالتزامات الجماعيّة فاسحة المجال لاستئناف «التجربة المتشائمة»[466] والتراجيدية والدراميّة للإمام الحسين بن علي، الذي أرسى وفق المنظور الشيعي فلسفة ثوريّة متميّزة قادت إلى تعرية جزء من اللاهوت السيّاسي السنّي (الأموي على وجه التخصيص).

بهذا، فإنّ إعادة إنتاج تراجيديا كربلاء في الواقع الشيعي المعاصر: خطابا وممارسة، ناتج عن وظيفة أوليّة هي سلوك نهج الحسين بن علي الثوري. فالفكرة التي يُبلورها بشأن الأحداث والتاريخ خاضعة لإدراكاته الفردانيّة، فقد يرى البعض أنّ التراجيديا الشيعيّة المعاصرة تعويض نفسي غير أنّها عند الشيعة هي بنيتها الظاهراتيّة والروحيّة، وإنْ كانت تفترض مناخا من التناقضات عن الآخر الجمعي. ولا يضرّها ذلك في شيء ما دامت معبّرة "عن الصدق العقائدي"[467] تجاه مؤسّسة الإمامة، خصوصا الإمام الفادي الحسين بن علي. وأضحى من نتائج ذلك أنْ تُقدَّم تراجيديا كربلاء في الخطابات الشيعيّة كانعكاس لحالة فرديّة تاريخيّة هي أشبه "بالملكيّة المقدّسة"[468]. يظهر ذلك في القول بأنّ خروج الحسين لملاقاة يزيد بن معاويّة كان دفاعا عن الإسلام وعن شيعة أبيه ومذهبهم، والحزن والبكاء عليه ليس إلاّ توسّلا به و بأهل البيت. يدعو الميرزا جواد التبريزي إلى "ضرورة التوسّل بأهل البيت عليهم السلام والبكاء عليهم ماهو إلاّ محافظة على هذا النّور، فالإمام الحسين عليه السلام دليل محكم على أحقيّة الشيعة ومذهبهم. فتوسّلوا بهذا العظيم وأبكوا عليه وأقيموا شعائر الحزن في أيّام مصيبته"[469]. ومن المحتمل أنّ الأسطورة والمتخيّل قد أدّى واجبهما في صياغة خطاب حادثة كربلاء الأوّل، إلاّ أنّ ذلك لا ينفي أبدا استمراريّة ذات الخطاب، ذات المقام، ذات البنية الخطابيّة وأيضا ذات البنية الحكائيّة، تكثيفا للدلالات التراجيديّة لمقتل الحسين في المخيال الشيعي. ذلك أنّ مقتله قد تحوّل إلى "حكاية مقدّسة"[470] دون منازعة. ومن ذاك الاعتبار لم تتخلّ الخطابات الشيعيّة

464 ذلك ما يفسّر أهميّة المقام أو إعادة إنتاجه،» المقام يكتسب وجاهته العمليّة استنادا إلى مفهوم العالم الممكن« محمّد بن عيّاد، المقام في الأدب العربي، ص 34.

465 ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ص 38.

466 نفسه.

467 نفسه، ص 43.

468 نفسه، ص121.

469 آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي، رسالة مختصرة في لبس السواد، ص25.

470 علي المخلبي، آدم والتاريخ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، 2018، ص 8.

المعاصـــرة عن مقام كربلاء، بل نراها قيّدت نفســـها بإعـــادة انتاجه وجعلته رهانا ذاتيا. فكربلاء هي التراث الذي يرجع إليه الشيعة في مواجهتهم للتحدّيات الطائفيّة. كما نراها حجر الأســـاس للوعي الشيعي دينيا وروحيا. فيمكن استقراء الذات الشيعيّة من زاويتين أساســـيّتين: الإمامة وتراجيديا كربلاء. فكلاهما يمكن النظـــر إليهما على أنّهما "تدبير دفاعي وقائي"[471]، تعتقد الذّات الشيعيّة أنّهما حاميها من التشتّت.

وإنّ إعـــادة إنتاج مقام كربلاء التاريخيّ في الخطاب الشـــيعي المعاصر، تعدُّ في نظرنا عملية شحذ للوعي الشـــيعي بماضيه الدرامي، فالاعتقاد الشيعيّ الراسخ أنّ كربلاء رمز شيعيّ بامتياز، رمز روحي يُجْلي العلاقة الروحيّة بين شيعة علي وابنه الحسين. إنّها التعبير عن التماهي الذّاتي الجمعي، ذاك التماهي المُسوّغ بشكل روحي واع. تماه نشأ لحظة قرّر الحسين بن علي الثورة على الظلم المسلّط على شيعة أبيه. فكربلاء بهذا المعنى تنتزع قوّتها الشـــرعيّة والتاريخيّة والروحيّة والمقاميّة من حقيقـــة الثورة على الظلم والفداء والألم والأمل في الخلاص. وليســـت طقوس كربلاء في احتفاليّة عاشـــوراء إلاّ إعادة تمثيل رمزيّ لموكب درامي حدث في التاريخ البعيد زمنيا والحاضر روحيا. وليس مبالغة في القول بأنّها المفتاح لفهم الذات الشـــيعيّة، الذّات التّي تســـعى دائما إلى أنْ "تُعبّر عن نفســـها ضمن نظام رمزي"[472]وبهـــذا يُمكننا تصنيف إعادة إنتاج مقام تراجيديا كربلاء في الخطاب الشـــيعي المعاصر ضمن سياقات الدفاع عن الذّات (الشيعيّة) وحمايتها والتوكيد على هويّتها"[473]. كما يمكن أنْ يُنظر إليها في إطارها السوسيولوجي كما ذهب إلى ذلك إبراهيم الحيدري، الذّي يراها بمثابة "إعادة بناء الترابطات الاجتماعيّة والثقافيّة التي خرّبتها البنى الاجتماعيّة والسيّاســـيّة والاقتصاديّة الحديثة، وفي الأخير إعادة بناء الكائن الإنساني وردّ الاعتبار له واستعادة هويّته"[474].

إنّ ما يســـمُ الخطاب الشـــيعي المعاصر فيما يتعلّق بكربلاء مـــن دراما وتراجيديا لا يختلف عمّا دأبت عليه الخطابات الشـــيعيّة القديمة، نراها تسلك ذات المسلك وتقرُّ بأنّ الحســـين الذّي قُتلَ هـــو الفادي، ولم تُعرضْ أيّ منها عن تأكيـــد دراميّة حدث مقتله.

471 بسّام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كليّة الآداب بصفاقس وحدة بحث المتخيّل مطبعة التسفير بصفاقس، ط1، 2007،، ص64.
472 نفسه، ص 30.
473 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، ص 85.
474 نفسه، ص ص 85-86.

وذاك التقارب في المضمون وفي المواقف وفي الصور يُجلي عن عظمة حادثة كربلاء ومقتل الحسين وانفتاح هذا الأخير عن عالم الغيب في المتخيّل الشيعي، والقرائن الدالّة على ذلك متعدّدة. سـواء عبر الرؤى المنبئة بمقتله أو بالأرض التي سيُقتل فيها، أو تلك الدالّة على اصطفائه الإلهي، أو ما يدُلّ على بقاء "صدى حزنه وأسـاه يتردّد في كلّ الوجود"[475]. وكان لابدّ أنْ نجد في الخطابات الشيعيّة بما في ذلك الخطاب الشيعيّ المعاصر ما يُذكّرنا بمقتل الحسـين وأنْ تؤكّد علـى دراميّة ذاك المقتل، فمقتله "ولادة جديدة"[476] لشـيعة آل البيت بعد أنْ انتصر على الظلم. وبهذا نجد أنّ اسـتمراريّة حضور التراجيديّة لحادثة كربلاء من مقتل واستشـهاد الحسـين في الخطاب الشـيعي المعاصر لها مقاصد رمزيّة "أهمها الخلود (الشـيعي) رغم الموت الجسدي (جسد الحسـين)"[477] الذي يمثّل جسدا جمعيا، ومن مقاصدها أيضا طلب المغفرة من الحسين وتحقّق شفاعته والأمل في الخلاص. وإنّ تحقّق ذلك في المخيال الشـيعي يمُرُّ حتما عبر "تخليد الإمام الحسين، يتمّ عبر إقامة مجالس العزاء، والاشـتراك في مجالس العزاء، البكاء، لبس السواد في أيّام استشهاده"[478]، و"الالتزام بهذا الشـعار إظهار لمظلوميّة أهل البيـت[479]. والتأكيد على أحقيّتهم بخلافة النبي محمّد.

إنّ إعادة إنتاج تراجيديا كربلاء في الخطاب الشـيعي المعاصر، لتُجلي التحوّل الذّي مـسّ الخطاب الشـيعي في مجمله من الكتمان والسـرّية إلى العلنيّـة، أي من التقيّة[480] والإظهـار والمعلن. فبعد أنْ كان ذاك الخطاب محكوما بالمراوغة والانتقاء والتخفّي، صار معلنا وكاشفا عن نفسه وعن أيديولوجيّته، مدركا عند عموم الشيعة، يُدركون من خلاله ذواتهـم وذاكرتهـم دون انتحال. هـذا فضلا عن أنّ الخطاب الشـيعي المعاصر لم يكن لينفصل عن ثقافة مريديه وانتظاراتهم. ذلك أنّ "إعادة بناء الماضي تكيّف صورة الوقائع القديمة مع المعتقدات والحاجات الروحيّة للزمن الحاضر"[481]. كما يمكن النظر إلى إعادة

475 آية الله الميرزا جواد التبريزي، رسالة مختصرة في لبس السواد، ص 9.

476 جهان عامر، صورة الحسين بن علي في المتخيّل الإسلامي دراسة مقارنيّة بين الفكر السنّي والفكر الشيعي، الأطلسيّة للنشر، ط1، 2015، ص91.

477 نفسه، ص94.

478 آية الله الميرزا جواد التبريزي، رسالة مختصرة في لبس السواد، ص ص 25-26.

479 نفسه، ص6.

480 كانت التقيّة من أهم الوسائل التي استغلّها الشيعة للتعامل مع السلطة السيّاسيّة، وآليّة لإخفاء معتقداتهم وتسيّعهم لعلي بن أبي طالب ولآل البيت. « الغاية من التقيّة هو دفع الضرر عن طريق إخفاء العقيدة أو مماشاة الظالم». جعفر السبحاني، التقيّة موضوعا وحكما في الكتاب والسنّة، دار جواد الأئمة، ط1، 2011، ص9.

481 ليلى العرباوي، الذاكرة الجماعيّة: الأصل والتفرّعات، مجلة أمارابك، المجلّد الخامس، العدد الثالث عشر 2014، ص 150.

إنتـاج المقام التراجيدي لكربلاء في الخطاب الشـيعي المعاصـر على أنّه أدخل في باب ”سياسـة الاعتراف“[482] التي تقوم عليها المنظومة الشيعيّة في علاقتها بالشهيد الحسين. كما أنْ نفهم من خلالها أيضا أنّ معرفة الشيعي لذاته لا تتمّ إلاّ من حيث انشدادها إلى الذاكرة الدراميّة لمقتل الحسين، بل لعلّها حجر الزاويّة في المتخيّل الشيعي، باعتبارها المعبر الأساس للخلاص الأخروي، والأهم من ذلك كلّه أنّها ركيزة معرفة، معرفة الإمام وسلطته المطلقة وكاريزماه الدينيّة. فلاعتقاد الشيعي مختزل في ثلاث أفكار رئيسة هي على التوالي: الإمامة، الدراما، الخلاص، واللاّفت أنّ جميعها تتقاطع وتوجّه كلّ خطاب.

وأيضا، إنّ إعادة إنتاج مقام تراجيديا كربلاء ليكشـفُ عن أنّ تشكّل الذّات محكوم دائما بإكراهات التاريخ والأيديولوجيا، ولا نُجانب الصواب إذا ما قلنا أنّ الذّات الشيعيّة لا تزال تواجه ذاك التحدّي، خاصّة عندما يتعلّق الأمر بالمظلوميّة، مظلوميّة الحسـين في كربلاء. والتّي يتعذّر بل يصعب طمسها من المتخيّل السيّاسي الشيعي، كما أنّها ليست من المقامات التّي قد تظهر أو تضعف وفقا للسـيّاقات الثقافيّة أو التاريخيّة. الدليل على ذلك حضورها القويّ في الخطاب الشيعي المعاصر. وممّا لاشكّ فيه أنّها تُعدّ مقاما أساسيّا في تحقيق وحدة الشيعة. كأنّها بالعودة إلى المقامات التاريخيّة هي المشكل الأساس للهويّة الشـيعيّة المعاصرة، أي عدم ”الخروج على ما هو تقليدي وموروث، لكونه أسـير تقليد ثابت ومحاكاة خاصّة تنسـجم مع الأفق الفكري الشيعي والديني التقليدي الذّي يعرض فيه أفكاره ومعتقداته وطموحاته“[483].

خاتمة

بات معلوما وثاقة الترابط بين المقام والخطاب، خصوصا بين المقام الدرامي والخطاب الشيعي. فالعلاقة بينهما تتلازم، وتُبنى على التفاعل والتأثّر والتأثير. من مهام المقام توجيه سـيّاقات الخطاب في حين أنّ من مهام الخطاب بيان ذاك المقام وإفراده. وليست إعادة إنتاجه إلاّ توكيدا له ولرمزيّته في الذاكرة الشـيعيّة. فيكشف التعالق الظاهر بين الخطاب الشـيعي المعاصر وتراجيديا كربلاء، عن أدلجة الخطاب الشيعي وإنجازه المُمَأْسَس، حتّى يصُونَ نمطا اعتقاديّا مبنيّا على ذاكرة رمزيّة مخصوصة، تمثّل شيفرات تواصليّة حواريّة بين

482 الزواوي بغورة، اللّغة والسلطة، ص317.

483 إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، ص 398.

عموم الشيعة. وكثيرا ما يتعمّد الخطاب أنْ يُؤلّف بينهم حول حقيقة واحدة ومنمّطة، هي حقيقة تراجيديا كربلاء. تلك الحقيقة التي تكشف إعادة إنتاجها في الخطاب الشيعي المعاصر عن الهواجس الثقافيّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّة للجماعة الشيعيّة.

ولا يُمكننا الحديث في هذا السيّاق، عن حضور المقام في الخطاب معزولا عن الأيديولوجيا. فللأيديولوجيا سلطتان متوازنتان: الأولى توجّه الخطاب نحو إعادة إنتاج المقامات الدالّة على الهويّة الذاتيّة، أما السلطة الثانيّة فهي تلك الضامنة لاستيعاب الخطاب وتقبّله. مهما كان للخطاب من قدرة على التأثير، ومهما تخيّر من مقامات، فعليه استيعاب ما تُفردُهُ منها الأيديولوجيا، لأنّ المقام ليس إلاّ تعبيرا عن ميكانيزمات الذّات لإفراغ شحناتها العاطفيّة ومقاومة الغيريّة. فلم يكن الخطاب الشيعي المعاصر ليَحفلَ بدراميّة مقتل الحسين في كربلاء لو لم يكنْ فيه ما يخدمُ الأيديولوجيا الشيعيّة، وإنْ بدا الأمر في ظاهره تقديسا للإمام الحسين واحتفاءً بموته واستشهاده وخصوصا فدائه لشيعة آل البيت. ذلك أنّ ارتباط تراجيديا كربلاء التاريخيّ بمقاومة الظلم الأموي إضافة إلى إعادة إنتاجه بذات الصورة هو أكثر ما وجّهنا إلى القول بانتظام إعادة إنتاج تراجيديا كربلاء الأيديولوجي. فإعادة إنتاج المقام الدرامي في الخطاب الشيعي المعاصر هي إحدى الرموز التي تتوسّل بها الأيديولوجيا الشيعيّة إلى اختراق حواجز الصراع بينها وبين الأيديولوجيا السنيّة من جهة، ومزيد التقريب بين الجماعة الشيعيّة من جهة أخرى.

لم تقدر الخطابات الشيعيّة المعاصرة بَعْدُ، في ظلّ انخراطها في السجالات الإيديولوجيّة، على فكّ ارتباطاتها مع المقامات التاريخيّة. يُمكن حينئذ القول بتحقّق التزاوج بين الذّات والأيديولوجيا ومن ثم تزاوج المقام والخطاب، إذ لا يتيّسر إدراك تعالق المقام بالخطاب – تحديدا إعادة إنتاجه- إلاّ ضمن تفهّم تجربة الخطاب التاريخيّة وباعتباره تعبيرا عن ديالكتيك الأيديولوجيا، لتظهر آنذاك أهميّته في إعادة إنتاج المقام.

قائمة المصادر والمراجع

العربيّة

- الأمين (حسن)، **دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة**، دار التعارف للمطبوعات، ط6، 2001، ج18.
- أيّوب (محمود)، الألم الخلاصي في الإسلام دراسة في المظاهر الدينيّة لمراسيم عاشوراء عند الشيعة الإماميّة، ترجمه عن الأنجليزية وقدّم له أمير ججي الدومينيكي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2013.
- إلياد (مرسيا)، البحث عن التاريخ والمعنى في الدّين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007.
- بادي (محمد جمعة)، الدمعة الساكبة بحوث في البكاء والمأتم الحسيني، ط1، 1426هـ.
- بغورة (الزواري)، اللّغة والسلطة أبحاث نقديّة في تدبير الاختلاف وتحقيق الإنصاف، دار الطليعة بيروت، ط1، 2017.
- التبريزي (آية الله العظمى الميرزا جواد)، رسالة مختصرة في لبس السواد، دار الصديقة الشهيدة، النجف الأشرف، إيران، ط2، 1425هـ.
- الجمل(بسّام)، من الرمز إلى الرمز الديني بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كليّة الآداب بصفاقس وحدة بحث المتخيّل مطبعة التسفير بصفاقس، ط1، 2007.
- حسن (جميل)، كربلاء الأمس واليوم،(ديوان شعر)، بيت العلم للنابهين، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- الحيدري (إبراهيم)، تراجيديا كربلاء سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط2، 2015.
- الساهرودي (علي النمازي)، مستدرك سفينة البحار، تحقيق حسن بن علي النمازي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم_ إيران، ط1، 1419هـ، ج6.

- السبحاني (جعفر)، التقيّة موضوعا وحكما في الكتاب والسنّة، دار جواد الأئمة، ط1، 2011.
- شحادة (حسين أحمد)، اجتماعيّات الدين والتديّن دراسات في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2010.
- الطبسي (محمّد جواد)، المقتل الحسيني المأثور، دار السميع للطباعة والنشر، قم، إيران، ط2، 2007.
- عامر (جيهان)، صورة الحسين بن علي في المتخيّل الإسلامي دراسة مقارنيّة بين الفكر السنّي والفكر الشيعي، الأطلسيّة للنشر، ط1، 2015.
- العامري (صلاح الدين)، صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الاثني عشري زيارة المراقد أنموذجا، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2016.
- عبّاس (عقيل)، الإسلام السيّاسي الشيعي في العراق والديمقراطيّة التوافقيّة: إشكاليات الخطاب وتحدّيات التنوّع، مجلّة سياسات عربيّة، عدد 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017.
- العرباوي (ليلى)، الذاكرة الجماعيّة: الأصل والتفرّعات، مجلة **أماراباك**، المجلّد الخامس، العدد الثالث عشر 2014.
- بن عيّاد (محمّد)، المقام في الأدب العربي، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2004.
- فان (دايك توين)، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، ط1، 2014.
- فضل الله (رائف)، الملحمة الإلهيّة واقعة كربلاء، دار التيّار الجديد، ط2 مصحّحة ومنقحّة، 1994.
- القاضي (محمّد)، الرواية والتاريخ دراسات في تخييل المرجعي، دار المعرفة، تونس، ط1، 2008.
- المجلسي (محمد باقر)، **بحار الأنوار**، إحياء الكتب المقدّسة، قم- إيران، 1430هـ، ج24.

- مجموعة مؤلّفين، معجم الســـرديّات، إشراف محمّد القاضي، دار محمد علي للنشر- تونس، ط1، 2010.
- المخلبي (علي)، آدم والتاريخ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، 2018.
- مســـلان (ميشال)، علم الأديان مســـاهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009.
- المطهّري (مرتضى)،الملحمة الحســـينيّة، تعريب محمد صادق الحســـيني، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، قم، إيران، ط2، 1993.
- اليـــزدي (محمّد تقي مصباح)، بارقة من سماء كربلاء، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، بيروت، ط1، 2004.

الأجنبيّة

- Buyukkara) M .Ali , (**the ShÍsm in the party of Mùsa Al-Kàzim and the emergence of the Wàqifi**, Arabica, janvier 2000,tome XLVII.
- Elbadri (Rachid) ,**SHIA RITUALS**: **THE IMPACT OF SHIA RITUALS ON SHIA SOCIO-POLITICAL CHARACTER**, MASTER OF ARTS IN SECURITY STUDIES (MIDDLE EAST, SOUTH ASIA, SUB-SAHARAN AFRICA), NAVAL POSTGRADUATE SCHOOL MONTEREY, CALIFORNIA, Mars 2009.
- Richard (Yann), **L'Islam chi'ite croyances et idéologies**, Fayard, 1991.
- Valensi(Lucette), **une histoire anthropologique de L'Islam méditerranéen** éditions bouchène,2002.
- Wirth(Andrez), **semiological aspects of tà 'ziyeh in Chelowiski**, Tà'ziyeh, 1979.

البحث التاسع

العوائق الابستمولوجية لقراءة الخطاب الديني كتاب «صوت من المنفى تأملات في الإسلام» لنصر حامد أبو زيد وإستر نيلسون -أنموذجا-

عبدالقادر حميدة - جامعة زيان عاشور بالجلفة -الجزائر

الملخص:

انطلاقـــا مما قرره امبرتو إيكو من أنـــه "في كل محكي هناك ثلاثة مظاهر للزمن: زمن الحكاية، زمن الخطاب، زمن القراءة"[484]، فإننا وتبعا لديباجة هذا الملتقى، سنهتم بالزمن الثالث، اي زمن القراءة، في مســـاءلة هذا المقام وتجلياته في الخطاب الفكري الديني الإســـلامي، أي حينما يتعلق الأمر بمساءلة الفكر الديني لا الدين، وبمساءلة المجهـــود التأويلي لأحد المفكرين المعاصرين، ونقصـــد به الدكتور نصر حامد أبوزيد (1943–2010).

إن هذه المســـاءلة تمتح وجودها مما تعرضت له كتابات نصر، وتفكيره، وتأويله، مـــن قراءات أدت إلى محنة "تكفيرية"، ســـاهمت في أولا في إثـــراء نقاش محوره "مع وضـــد"، وثانيا في ردود فعل تجاوزت النص إلى الواقع ليتـــم الحكم قضائيا بالتفريق بينـــه وبين زوجته، ومنه إجباره على مغادرة وطنـــه، وتلامذته، إن مقام القراءة هذا والتأويلات التي وجهته جدير بالمساءلة.

484 امبرتو ايكو: نزهات في غابة السرد6، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص94.

لقـــد كان نصر منذ البدايـــة منتبها إلى ما أسماه بذهنيـــة البحث عن العفريت، وهي الذهنية التي بادرت إلى قراءة أفكاره وكتاباته انطلاقا من خلفية سلبية مسبقة، فطبيعي والحال هذه في هذا المقام، أن تكون أحكامها صادرة من بنيتها لا من النص ذاته، وعليه فإننا سنسائل خطاب نصر إنطلاقا من هذا المقام، متخذين من الكتاب الذي كان حوارا مع نصر وصدر على شـــكل تأليف مشـــترك بين "إستر نيلسون" نموذجا[485] لفهم مختلف تجليات تلك القراءة السلبية.

ومنه فإن منهجيتنا لتحليل المساءلة —وبتعبير بول ريكور– "تستدعي افتراضات جديـــدة للعمل وأســـلوبا جديدا للمقاربـــة"[486]، لأن الحفر عـــن العوائق لا يكتفي بالأجوبة المتسرعة الجاهزة، بل يحتاج إلى عمق، وصبر، وجرأة في الربط بين الفعل ورد الفعل، كذلك المقام المســـكون بـ"سياجه الدوغمائي المغلق clôture dogmatique بتعبـــير الراحل محمد أركـــون (1925–2010)، والآخر المســـكون بهواجس البحث عن الحقيقـــة، وتفكيك هذه المفارقة paradoxe أو الهـــوة Hiatus يحتاج إلى تفتح منهجي، وتعدد تخصصي multidisciplinarisme، وإلى تطبيقية ثرية تتجاوز "البنية السطحية" بتعبير تشومسكي إلى "البنية العميقة"، وتستدعي الاقتداء بـ"بول ريكور" في اســـتخدام منهج «جبرائيل مارسيل» Gabriel Marcel المسمى: "التأمل الثاني" Réflexion seconde الذي يكمن في "اســـتعادة من الدرجة الثانية لتجارب حية طمســـها "التأمل الابتدائي" Réflexion primaire وهو المختزل المســـقط وعمل على تجريدها من قوتها الإثباتية الأصليـــة.."[487]، وهكذا توصلنا ابتداء لبعض نقاط سنفصلها في المداخلة، وهي: السياج الدغمائي المغلق لغة الحقيقة ليست في حاجة إلى لغـــة أخرى– نظرية المؤامرة في اللاوعي الجمعي– ذهنية الاتكال والعجز (بتعبير هشام شرابي)– اختلاف حقول التأويل وحدودها.

إن محاولـــة هذا التحليل وفق هـــذه المنهجية للمحطات المهمة في هذا الكتاب، الذي يعتبر وثيقة، وحوارا، وشهادة على أحداث اجترحها التفكير في الخطاب وطرق تأويله، هي محاولة لمســـاءلة مقامات ثلاث هي: مقام التلقي، ومقام القراءة، ومقام

485 إستر نيلسون، نصر حامد أبو زيد: صوت من المنفى تأملات في الإسلام، تر: نهى هندي، ط1، الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2015.

486 بول ريكور: فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2003، ص14.

487 بول ريكور: المرجع نفسه، ص32.

التأويـــل، إنها حفر من أجل الفهم، وفهم احتـــاج إلى حفر أركيولوجي معرفي (وفق مقاربة ميشيل فوكو).

بمثابة استهلال:

قبل التطرق للعوائق الابستمولوجية كما تجلت لنا من خلال قراءة أولية للكتاب/ الحـــوار، الذي هو عبارة عن حوار مطول أجرته الباحثة إســـتر نيلســـون مع المفكر الإســـلامي نصر حامد أبوزيد (**1943–2010**)، والـــذي ارتضت له عنوانا دالا: صـــوت من المنفى، تأملات في الإســـلام، والذي ترجمته مـــن الانجليزية إلى العربية الباحثـــة نهى هندي، وصدر عن دار الكتب خان بالقاهرة بمصر، عام 2015، وقد ارتضت المحاورة إســـتر الدخول إلى عوالم نصر من خلال محنته، وهو مدخل طبيعي ومنطقـــي لأنها تلك المحنة هي التي عرفتها به عن طريق مقال لـ"ماري آني ويفر (ثورة متسلســـلة) في جريدة (النيويوركر) 08 يونيو 1998"[488]، وبعد أن ســـردت تفاصيل رغبتهـــا في إجـــراء حوار مع نصر حامد أبوزيد وحيثيـــات ذلك، دخلت في صلب الموضوع، متبنيّة لمنهجية المحطات، لكل محطة حياتية عنوانها، فنجد أن الكتاب توزع على المحطات التالية: المنفى، الســـنوات الأولى، بدرية كريمة آيات وشـــيرين، باحث متردد، هنا أقف، مغامـــرتي بأمريكا، التجربة اليابانية، ابتهال، رحلتي كمعلم، عودة لائقة، النظرية والتطبيق، استشراف المستقبل، المضي قدما، ثم ألحقت بهذه الفصول كلمـــتي جائزة حرية العبادة التي توج بها نصر عام 2002، تضمنت كلمة آنا إليانور روزفلت، وكلمة نصر،

قلـــت قبل ذلك، يبدو لنا من الضروري تحديد مفهوم الخطاب كما حاول نصر الاقتراب منه في كتاباته وتحولاته، وفي انتقاله بخصوص النص الديني الأقدس (القرآن الكريم) من مفهوم النص إلى مفهوم الخطاب، حين أدرك أن النصوص مهما تعالت عـــن واقعها فإنها «لا تســـتغني عن البشـــر في فهمها وتأويلهـــا، أي أنها لا تفصح بذاتهـــا عـــن معناها ودلالتها، وإنمـــا ينطقبها الرجال كما قال الإمـــام علي بن أبي

488 نصر حامد أبو زيد، إسترنيلسون: صوت من المنفى تأملات في الإسلام، تر: نهى هندي، ط1، الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2015، ص05.

طالـــب..»[489]، وهو مفهوم نرى أنه قريب جدا ممـــا عرفه به صاحبا كتاب «معجم مصطلحـــات تحليل الخطاب» حين قالا بأن الخطاب هو: «مصطلح اســـتعمل في الفلســـفة الكلاســـيكية للدلالة على المعرفة الخطابية، بما هـــي معرفة عقلية، فقيمته قريبـــة من اللوغـــوس اليوناني، ولقد طرحت هذه القضيـــة قبلا من طرف ج. غيوم G. Guillaume ولقد عرفت به الطروحات البنيوية وأظهرته التيارات التداولية»[490]، ومنه فإن مصطلح خطاب يحيلنا «على الفاعلين الاجتماعيين كمتلفظين يمارســـون الخطاب بناء على الوظيفة النسقية التي تضع كل خطاب على حدة»[491]، فوفق هذا المنظور للخطاب ستكون مقاربتنا وقراءتنا.

لأن مقام القراءة هو في المقام الأول مقام للتلقي فإنه بالضرورة يســـتدعي مقاما آخـــر هو مقـــام التأويل، وبالتالي فهو لحظة تجليه يملـــي معطيات قد يحاول القارئ مداراتهـــا وتأجليهـــا وإزاحتها، لكنها حاضرة في هذا الزمـــن الثالث «زمن القراءة» وذلـــك تبعا لتصنيفات الزمن عند امبرتو إيكو Umberto Eco الذي يعتبر أنه «في كل محكي هناك ثلاثة مظاهر للزمن: زمن الحكاية، زمن الخطاب، زمن القراءة»[492]، فالمعطيات في زمن القراءة مثل: تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبو زيد، القرآن كمنتج ثقافي، الباترياركية، وعدم القدرة على إنتاج السؤال وغيرها، كلها تتحول في مقام التأويل إلى عملية خلط بين الأزمنة الثلاثة، مما يحولها إلى عوائق ابستمولوجية، تبتغي في النهاية نفي الخطاب برمته، تهميشه وإلغاءه.

وهكـــذا يقرر نصر في كتابه هذا ومنذ البدء أن مقام القراءة لا يمكنه أن ينفصل عن مقام التأويل حين يقول أنه: «لا يمكن للقارئ أن يتجنب التأويل المتراكم حول النص، نحن نحيا في عالم التأويل. حين تنظر لساعتك على سبيل المثال وتقول: (إنها الظهـــيرة) فأنت تعبر عن ظاهرة طبيعية، لكنك في واقع الأمر تنظر لجهاز وتعلن أنه وقت الظهيرة، لقد تعلمت أن تؤول ظاهرة طبيعية مستخدما ساعتك.»[493]

489 نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1994، ص119.

490 Patrick Charaudeau, Dominique Maingueneau: Dictionnaire d'analyse du discours, Ed Seuil, Paris 2002, p185.

491 اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2011، ص162.

492 امبرتو ايكو: نزهات في غابة السرد6، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص94.

493 نصر حامد أبوزيد، نيللي اندرسون: نفس المرجع السابق، ص150.

ومنـــذ البدء أيضا كان نصر منتبها إلى ما أسماه بذهنية «البحث عن العفريت»، وهي الذهنية التي بادرت إلى قراءة أفكاره وكتاباته انطلاقا من خلفية سلبية مسبقة، فطبيعـــي والحال هـــذه في هذا المقام، أن تكون أحكامها صـــادرة من بنيتها لا من النـــص ذاته، وعليه فإننا سنســـائل خطاب نصر إنطلاقا مـــن هذا المقام، متخذين من الكتاب الذي كان حوارا مع نصر وصدر على شـــكل تأليف مشترك بينه وبين «إستر نيلســـون» نموذجا[494] وذلك لمحاولة فهم مختلف تجليات تلك القراءة السلبية. وتجليات المعركة بين ما أسماه نصر «أنصار التقدم» و«أنصار الثبات»، ويبدو أنه لم ينتبه إلى أن توصيفـــه للخصوم بالثبات فيه إيجابية فالثبات التزام وصمود من حيث أراد هو الســـلبية فليتهم كانوا كذلك لقد كانوا أنصـــار الرجوع القهقري إلى الوراء، كانـــوا أنصار الرجعية لأنها الكلمة الضد للتقدم. ولنتتبع العوائق من خلال المفاهيم التي اجترحها نصر أو اســـتقدمها بلفظها أو بمعناها والتي عثرنا على بعضها في ثنايا هذا الكتاب/الحوار.

وإن مســـاءلة مقام التأويل تمتح مشـــروعيتها مما تعرضت لـــه كتابات نصر من قراءات مختلفة، أدت في أبرز تجلياتها إلى تفكيره، وفق مقام تأويل متطرف، مما أدخله في محنة «تكفيرية»، عرفها مفكرون قبله منذ زمن «ابن رشـــد»، وســـاهمت في إثراء نقاش محوره «مع وضد»، وفي ردود فعل تجاوزت النص إلى الواقع ليتم الحكم قضائيا بالتفريق بينه وبين زوجته، ومنه إجباره على مغادرة وطنه، وتلامذته، إن مقام القراءة هذا والتأويلات التي وجهته جدير بالمساءلة.

ففكرة التاريخية نابعة من معطيات سويولوجية مفادها أن «كل ثقافة لها قصصها وأســـاطيرها التي تترســـخ في لاوعي من ينتمون لتلك الثقافة، هؤلاء الناس يتعاملون وفقا لهذه الأســـاطير في حياتهم اليومية ويتخذون قراراتهم النابعة من تشـــربهم لتلك الحقائق التي ذكرت في الأساطير أو القصص.»[495]

الثقافـــة الباترياركية كثقافة هيمنة ف «البطريركية تعني حرفيا «حكم الأباء»، وهو نظام اجتماعي تســـود فيه «سيطرة» شخص أو شيء (الرجال فوق النساء، الرجال

494 نفس المرجع.
495 نصر حامد أبوزيد، نيللي اندرسون: نفس المرجع السابق، ص276-277.

فوق العبيد، الملوك فوق الممتلكات، النخبة فوق العامة، الإنسان فوق الطبيعة).»[496] وفي ذلـــك يقول نصـــر: «إن الثقافة العربية قائمة على الطاعـــة، من الطفولة يلقن الأطفـــال أن الطاعـــة فضيلة، لذا فمـــن الصعب، بل والخطر الســـباحة ضد هذا التيار.»[497]

وهو يشـــير هنـــا إلى ما أسماه بورديو (إنتاج الســـؤال) إنه تكويـــن ودربة ومراس حيث يقول: «كيف تســـأل سؤالا، كيف تتساءل عن شـــيء قبل توقع الإجابة، كيـــف تنظر للإجابة بطريقة نقدية، كل هذه الأمور، تحتاج إلى أن تكون جزءا من تكوين الباحث.»[498]، وذلك لأن «النقد شـــرط جوهري لتأســـيس كلما هو جديد معرفيا»[499]

1- القارئ والتأويل: في عدم الفصل بين المقامين:

مقام القراءة عنده يقتضي تصويب الرؤية، فالعالم محوره الانسان، والنص المقدس جزء من العالم وليس هو العالم، والعالم ليس منحصرا في النص بل متجاوز له، وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شـــيء يجـــب فهمها وفق هذه الرؤية، مقدما في هذا الكتاب مثالا تأويليا على ذلك حين قال: «إن فكرة أن الله هو نفســـه المتحدث، تثـــير العديد من القضايا اللاهوتية، وهي القضايا التي حلها المعتزلة بتأويل عدد من آيات النص بشكل مجازي.»[500]

وإذا كان التأويل كما قرر السهروردي قبل ذلك: «يختلف باختلاف حال المؤول: مـــن صفاء الفهم ورتبة المعرفـــة»[501]، أي يخضع لمقاماته، فإن مقامات التأويل هذه، عنـــد نصر لا يمكن فصلها عن التجارب الحياتية لمنتـــج النص والمتلقي له، وخاصة إذا كان هـــذا المتلقي نوعيا، كأن يكون باحثا متخصصا متعدد الرؤى والمشـــارب، حينها يكتسي تأويله بعدا أعمق وفي ذلك يقرر نصر قائلا: «أؤمن تماما بأن التجربة الحياتية تقع في قلب ما نســـميه المعرفة. تجاربنا وخبراتنا هي التي تشـــكل المعرفة، إذ

496 نفس المرجع، ص256.
497 نفس المرجع، ص168.
498 نفس المرجع، ص217.
499 نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2008، ص112.
500 نصر حامد أبوزيد، إستر نيلسون: نفس المرجع السابق، ص89.
501 أبو النجيب السهروردي: عوارف المعارف، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966، ص26.

إنها ليست كيانا مستقلا، يوجد بمعزل عن فهمنا وتأويلنا للحقائق والأحداث. هذا التأويل، لدرجة بعيدة، ينبع من تجاربنا الشخصية، لهذا السبب يمكن أن يشهد اثنان نفس الحدث، ويكون لكل منهما رواية مختلفة.»[502]، ثم يضيف متحدثا عن نفسه: «حين أكتب عن شيء ما، لا يكون تمرينا ذهنيا فقط، لكن قراءاتي وأبحاثي وتجاربي تتعانق جميعها، هذا الانصهار أراه ضروريا من أجل عملية خلق المعرفة، وهو ما ينقص العديد من الأبحاث الأكاديمية اليوم»[503]، وعليه فـ"لقد كان نصر يوضح باستمرار أن التجربة الشخصية لا يمكن فصلها عما ينجزه العالم من البحث العلمي، لأنها التربة الخصبة التي ينمو بها"[504]، ويعزز هذه الفكرة في مكان آخر من الكتاب حين يقول: «كان يجب أن أتعلم كيف أحيا، عرفت الشارع وحياة الفقراء والمهمشين من المجتمع المصري. أعتقد أن تجاربي اليومية التي عاصرتها في قريتي قحافة هي ما طورت شغفي تجاه تحقيق مبدأ العدالة»[505].

ثم يشرع نصر في التأكيد على منفعة التأويل بالنسبة له شخصيا، حيث يقول: «لقد وسع هذا العلم رؤيتي، وهي الرؤية التي أتمنى أن يراها المزيد من المسلمين»[506]، هذا العلم الذي حسبه يمكن أن «يتم على أسس عقلية كما هو الأمر عند المعتزلة، أو على أسس ذوقية حدسية كما هو الأمر عند المتصوفة»[507]، معتبرا أنه «إذا كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح مكروه، لحساب مصطلح التفسير، فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة للوضع الرسمي.»[508]، ومنبها إلى أننا نحاول غالبا أن «نجد حلولنا، لكن ليس من خلال القرآن والسنة، بل من خلال التنقيب في فهم أسلافنا للقرآن والسنة، هذا لا يصلح، إن كل جيل في حاجة لأن يفسر النصوص المقدسة بالطريقة التي تتناسب مع مشاكله الحالية ليكتشف حلول الخاصة.»[509]

502 نصر حامد أبو زيد، إستر نيلسون: نفس المرجع السابق، ص35.
503 نفس المرجع، ص95.
504 نفس المرجع، ص08.
505 نفس المرجع، ص99.
506 نفس المرجع، ص154.
507 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة 1990، ص6.
508 نفس المرجع، ص 219.
509 نصر حامد أبوزيد، نيللي اندرسون: نفس المرجع السابق، ص222.

2- السياق في التأويل: الهدر والسياج الدغمائي:

فالبعد المجتمعي والسياق الثقافي في التأويل لا يجب هدرهما، ذلك أن للمجتمع حاجاته النفسية والرمزية التي يشبعها بطرقه الواعية وغير الواعية أثناء عمليات التأويل، إن مصطلح «البركة» مثلا هو مصطلح ينم عن حاجة اجتماعية بامتياز، فها هم المصريون الأزهريون يلجؤون لصحيح البخاري لدي دخول نابليون عليهم، معتقدين أنه ببركة قراءتهم له سيرد الله عنهم الغزو، إنها حاجات مجتمعية لا يمكن للتأويل أن يتجاوزها أو يغض الطرف عنها، ويقد نصر مثالا على ذلك قائلا: بعد حرب الأيام الستة، أشيع خبر ظهور العذراء مريم فوق قبة إحدى الكنائس. اجتمع العديد من الناس حول الكنيسة آملين في رؤيتها. لقد شعر الناس في ذلك الوقت بالحاجة للدعم من أمثلة مقدسة كالسيدة العذراء، وهي الرمز المقدس لكلا المسلمين والمسيحيين. "[510].

في هذا الكتاب/الحوار يوضح نصر حامد أبو زيد بعض الرؤى المنهجية الهامة، التي ينبغي الانتباه لها حتى لا يدخل «العقل في الظلمة» من بينها ذلك الاستفهام المهم الذي لخصه كالتالي: «هل عليّ أيضا كمسلم أن أقف وراء ثقافتي وأصدر أحكامي وأدين أفرادا موجودين خارج حدودي الأصولية؟ إنه من السهل الانضمام إلى الجوقة وإصدار أحكام صارمة بحق المختلفين عني.»[511]، لكنه من الصعب التحلي بالمنهجية العلمية والموضوعية، وخاصة في المواضيع التي تتماس مع المعتقدات، لقد طبق نصر منهج «الملاحظة بالمشاركة» في مجتمعات مغايرة كالمجتمع الياباني، وطوائف دينية مختلفة، محتذيا بذلك طريق مؤسس علم الاجتماع إيميل دوركايم (1917/1858) Emile Durkheim الذي يرى في كتابه «الانتحار» le Suicide أن الشرح لا يكون إلا مقارنة «On n'explique qu'en comparant»[512]، وهكذا نجد نصر يؤكد هذه المنهجية حين يقول: «بحثت عن أناس يرتادون هذه المعابد يتحدثون الإنجليزية، كنت أسألهم وأسجل ما يقولون من إجابات. عشت بأحد المعابد ما يزيد

510 نفس المرجع، ص118.

511 نفس المرجع، ص135.

512 Emile Durkheim: Le Suicide, PUF, Paris, 1930, p01.

على الثلاثة أسابيع. وفروا لي غرفة ورحبوا بي كمشارك في طقوسهم، لم يكن لديهم أدنى اعتراض على أن يرافقني طالب مصري يترجم لي ما يقولون.»[513].

ولعل السياج الدغمائي المغلق Clôture dogmatique بتعبير الراحل محمد أركون (2010/1928) يشكل بالنسبة لنصر عائقا ابستمولوجيا للفهم والتفسير، إن امتلاك الحقيقة المطلقة يغري بالركون إلى الجاهز والاقتناع بالسائد اعتقادا بأنه الحق الذي لا يجوز الشك أو التشكك فيه، ولا يحرض بتاتا على التساؤل، ويكون الأمر عاديا إذا تعلق بفهم العامة، ذلك الفهم الذي تكلّس عبر السنين، لكن الخطر الحقيقي يكون حينما يتعلق الأمر بالجامعة وبالنخبة المثقفة، ستكون هذه الجامعة وهذه النخبة، ذلك الملح الذي فسد، والذي لا يمكن إصلاحه، هنا يجب على المفكرين أن يدقوا ناقوس الخطر، ولقد عثرنا على هذا المعنى في ثنايا هذا الكتاب، وذلك حين راح الدكتور نصر يتساءل عن مكانة السؤال في جامعة القاهرة، تلك الجامعة التي أنجبت الأفذاذ، وعرفت صدحات المفكر الكبير طه حسين، فما بالها اليوم صارت لا تشجع على التميز ولا تحفز على التفكير، ذاك فحوى ما ذكره نصر قبل أن يجزم قائلا: «إن جامعة القاهرة فشلت كمؤسسة أكاديمية في إحدى مهامها وهي طرح ونقاش الأفكار. هذا المكان المقدس لم يعد موجودا، تبخر واختفى بفعل النظام الفاسد للحكومة، ونتيجة لذلك يعاني المصريون.»[514]

وللمفكر نصر سبيل مختلف في تفسير أسباب الركون داخل هذا السياج الدغمائي، فلقد عزاه بالخصوص، إلى غلبة أنصار الثبات على أنصار التقدم، وذلك لأن عددا ممن كانوا يشكلون جزءا أساسيا من النخب المفكرة «بدأوا في الأوقات التي عملوا فيها بمنطقة الخليج في التعرف على الإسلام البدوي، وهو إسلام يعلمك ألا تفكر، لا داعي للتفكير، لماذا، لأنه وفقا لتراثنا الإسلامي فنحن نملك ينابيع المعرفة.»[515]، وجملة نحن نملك ينابيع المعرفة تعني نملك الحقيقة الكاملة ولا داعي للتنقيب والبحث في متون أخرى مغايرة ومختلفة لأن ذلك يعد خطرا حقيقيا على الدين، وانسلاخا

513 نصر حامد أبوزيد، نيللي اندرسون: نفس المرجع السابق، ص158.
514 نفس المرجع، ص229.
515 نفس المرجع، ص221.

أو اجتثاثا Déracinement بمفهوم بيير بورديو (2002/1930) Pierre Bourdieu وذلك هو تماما ما عناه أركون بالسياج الدغمائي المغلق.

هذا الانغلاق الاجتماعي، سيؤدي إلى انغلاق على مستوى القراءة والتأويل، وبالتالي إلى رفض التأويل (مثل أولئك الذين يرفضون المجاز)، مما يجعلهم يتوقفون في قراءتهم للآية المرجعية للتأويل (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) عند لفظ الجلالة «الله»، لا عند جملة «الراسخون في العلم»، ذلك أنه لكل نص معنى حرفي ظاهري وآخرمجازي باطني، أوحسب العالم الأمريكي تشومسكي «بنية سطحية وبنية عميقة.» وعليه يصبح كل مجاز بمثابة «عبور نحو فضاء جديد تنكسر معه قوالب المعرفة وحتميات الواقع، على نحو يغني إمكانات الوجود ويثري عالم الفهم ومفردات اللغة.»[516]

هذا الرفض يراه نصر في هذا الكتاب/الحوار على مستوى آخر أكثر عمقا، وذلك عندما يقرر أنه «حين يتمحور دين حول نص مقدس، يصبح النشاط الفكري الديني محوره التأويل. هذا هو الحاصل بالنسبة للأديان التوحيدية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام. الأديان الآسيوية لها نصوص، لكنها لا تملك سلطة كامنة بداخلها، فهي تتمحور حول التجربة الذاتية. بوذا على سبيل المثال لم يكن إلها أو نبيا، كان حالة فردية، وبالتالي يستطيع أي فرد أن يصبح بوذا.»[517]

ولم يتسيّج هذا السياج اعتباطا، أو صدفة، بل كان نتيجة لهيمنة خطاب أنصار الثبات، مما أدى إلى التكلس، والانغلاق، ورفض الحوار الفكري العميق، الذي يتجاوز المتفق عليه إلى المختلف فيه، وصار بمثابة هابيتوس Habitus يصعب الانفلات منه أو تغييره، أو حتى التفكير فيه، فنحى أركون منحى ميشال فوكو (1984/1929) Michel Foucault حينما نحت لتعريف هذا المستوى مصطلحين مهمين: اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه.

516 علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005، ص 15-16.
517 نصر حامد أبوزيد، نيللي اندرسون: نفس المرجع السابق، ص164.

ومـــن هذه الهيمنـــة يمكننا أن نســـتخلص «أن الأزمة كثيرا مـــا ترتبط بالمفاهيم وبالخطاب أكثر مما ترتبط بالمجتمع ذاته.»[518]، ويمكننا في الســـياق ذاته أن نستشهد مثـــلا بما كتبه محمد فكري الجزار عن نصر وكتابه عن الشـــافعي، مكتفين في ذلك بالمقطع التالي: «فأراد بكلمة (ايديولوجيا) المعربة، أن يســـتنزل الشـــافعي من مرتبة القداســـة إلى حيث الناس، جميع الناس محكومين بشروط زمانهم ومكانهم والعلاقات التاريخية والاجتماعية التي يندرجون فيها طائعين أو مكرهين ولا فرق.»[519]

3- في المنهج: مقام الدين ومقام الفكر الديني

يرتكـــز المنهج عند نصر أساســـا على الانتباه للعوائق الابســـتمولوجية في مقام القراءة، ذلك أن «القراءة –من حيث هي فعل- تتحقق في (الحاضر) بكل ما تعنيه الكلمة من وجـــود ثقافي تاريخي أيديولوجي ومن أفق معـــرفي وخبرة محددين.»[520]، وهذا يقتضي حسبه التفريق بين الدين والفكر الديني، فالدين متعال transandantal مفارق–حسب التعبير الكانطي، والفكر الديني متماه مع الواقع خاضع لحدود الزمان والمكان والســـياق، ومتقاطع مع الأسئلة التي يطرحها التدين، ومن هنا فإن «القراءة التي تعكف علـــى مجال ما عكوفا منغلقا تعجز عن اكتشـــاف الدلالات الحقيقية لمنجزاتـــه المعرفية»[521]، إن الدياليكتيك بشـــقيه الصاعد والنـــازل كما هو عند كارل ماركس Karl Marx، يشـــكل بعدا وأرضية "منهجية للقراءة الواعية (التي) لا تفصل بين عناصر هذا التراث، ولا تجزئ مجالاته"[522]، وتبعا لذلك يرى نصر حامد أبو زيد أن «صيغة (الحوار الجدلي) ليست صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأي معرفة..»[523]، ويمكننا أن نضرب مثالا على ذلك كلامه عن توجيه النص حسب زاوية الرؤية والموقف من الدياليكتيك حين قال: «إن حركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان والتي تعني الكشف والإفصاح والبيان قد تحولت في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنســـان سعيا إلى الله ذاته. وعلى

---

518 عبدالغني منديب: الدينوالمجتمعدراسةسوسيولوجيةللتدينبالمغرب،ط2،إفريقياالشرق،الداربالبيضاء،المغرب، 2010، ص13.

519 محمد فكري الجزار: سيمياء النص الموازي بين رسالة الشافعي وقراءة نصر حامد (العتبات نموذجا)، مجلة الثقافة الجديدة، أغسطس 2015، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ص39.

520 نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2001، ص06.

521 نفس المرجع، ص05.

522 نفس المرجع، ص06.

523 نفس المرجع، ص14.

حين كانت حركة الوحي في بدايتها تستهدف الإنسان بما هو عضو في جماعة ومن ثم تستـــتهدف إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنســـان ولإشباع حاجاته المادية والروحية، فقد كانت الحركة الإنســـانية في التصورات الصوفية حركة للخلاص الذاتي الفردي بمعانقة المطلق والفناء فيه. ونتيجة لذلك تم توجيه النص وتمت إعادة تصوره في الفكر لتحقيق هذه الوظيفة.»[524]

بمثابة خاتمة:

إن تأمـــلا بســـيطا في ردود الفعل عقب إصدار حكـــم التفريق بين نصر حامد أبوزيـــد وزوجته الدكتـــورة ابتهال يونس، أو عقب وفاته تبـــين لنا مدى جدية هذه العوائق ورسوخها في فكر يدور في فلك سياجه الدغمائي ولا يريد أن يتجاوزه، فنقرأ بتاريخ 2010/07/21م على ســـبيل المثال للدكتور أحمد إبراهيم خضر مقالا صادما، ومؤكدا لتحليلنا الســـابق، فعنوانه فقط يكفي لمعرفة مدى تجذر هذا الســـياج حيث كتب: «هلك أبوزيد وبقي عمله الأســـود» وهو عنوان وعتبة تعكس بوضوح حدة هذه العوائق، كما أنها تشـــكل مرآة للبنيات الشـــاملة، الحادة والنهائية التي لا تقبل أيـــة مفاوضات، إنها تلغي التمثلات الذاتية، والتميـــزات والتمايزات، غير آبهة بأن «كل ما أعرفه عن العالم، حتى عن طريق العلم فأنا أعرفه انطلاقا من نظرة تخصني أو انطلاقا من تجربة في العالم، بدونها لا تملك رموز العلم أن تقول شيئا»[525]

لقد كانت مقالتنا هذه بمثابة إطلالة حوارية، تحليلية، لبعض الأفكار الأساســـية التي تضمنها هذا الكتاب/الحوار، الذي كان ممتعا، وشـــيقا، وموخزا، ومؤلما، تعجز اللغة عن وصف الحالات الـــتي تنتابك اثناء قراءته، والخلاصة الجميلة التي نرتضيها مختتمـــا لمقالنـــا هذا، والتي يمكن أن تتفتق عنها مخيلـــة كاتب موهوب هي العبارات التي وصفت بها المحاورة إســـتر نيلسون محاورها نصر حامد أبو زيد حين كتبت قائلة بأن أجمل شـــيء في هذا العمل: «هو شخصية نصر الدافئة والمتعاطفة والكريمة التي تعكس طبيعة رجل ولد ليكون معلما»[526].

524 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، بط.الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،مصر، 1990، ص245.

525 الطيب لحميدي: الوجيز في تاريخ الفلسفة، ط1، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 2001، ص 106. نقلا عن::M.Merleau-Ponty Phénoménologie de la Perception, Gallimard.

526 نفس المرجع، ص 08.

المراجع:

أ- الكتب:

1 – القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

2 – نصر حامد أبو زيد، إستر نيلسون: **صوت من المنفى تأملات في الإسلام**، ترجمة: نهى هندي، الطبعة الأولى، الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2015.

3 – نصر حامد أبوزيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2001.

4 – نصر حامد أبو زيد: **الخطاب والتأويل**، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2008.

5 – نصر حامد أبوزيد: **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، بدون طبعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1990.

6 – نصر حامد أبوزيد: **نقد الخطاب الديني**، الطبعة الثانية، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1994.

7 – أبو النجيب السهروردي: **عوارف المعارف**، الطبعة الأولى، دارالكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1966.

8 – الطيب لحميدي: **الوجيز في تاريخ الفلسفة**، الطبعة الأولى، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، الجمهورية التونسية، 2001.

9 – امبرتو ايكو: **نزهات في غابة السرد6**، ترجمة: سعيد بنكراد، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

10 – اليامين بن تومي:**مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبوزيد**، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2011.

11 – بول ريكور: **فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء**، ترجمة: عدنان نجيب الدين، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،بيروت،لبنان، 2003

12 – عبد الغني منديب: **الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، الطبعة الثانية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010.

13 – علي حرب: **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005.

14– Emile Durkheim: Le Suicide, PUF, Paris, 1930,

15- Patrick Charaudeau, Dominique Maingueneau: Dictionnaire d'analyse du discours, Ed Seuil, Paris 2002.

ب - المجلات:

1 – محمد فكري الجزار: سيمياء النصال موازي بين رسالة الشافعي وقراءة نصر حامد (العتبات نموذجا)، **مجلة الثقافة الجديدة**، أغسطس 2015، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر.

البحث العاشر

الإيديولوجيا وإكراهات المقام في الخطاب السردي «الدروب الصاعدة» لمولود فرعون -أنموذجا-

الدكتور: ميلود حميدة - جامعة زيان عاشور بالجلفة -الجزائر-

الملخص:

يستقطب الخطاب في تحولاته التنوع الدلالي الذي يتماثل مع مستوياته داخل حيز المقام، فلكل مقام خطاب يخلق التعدد الدلالي الذي ينشده في فعل آلياته ويتفاعل مع البنية الدلالية التي تعيد بناء أدوارها في فعل الكلام، ومن ثم في مساحات السرد المتعددة، ولذلك ظهرت جدلية هامة بين إكراهات المقام باعتباره يفرض تناولا معينا في خصوصية السرد الروائي، والإيديولوجيا باعتبارها تحوّلها ممن صورتها الخام إلى صور متعددة، حسب المتلقين لعمق هذه النصوص، فكلّ جماعة تعزل النص –عن وعي أو عن غير وعي– عنما تراه مناسب التصورها الخاص وتلغي الباقي، مما يجعلها تقدم تأويلا خاطئا للنص ذاته، لأن الكاتب لا يُضمّن بالضرورة إيديولوجيته خفية أي تتحرّك بسريّة بين الإيديولوجيات المعروضة»[527]، لكنه في الوقت نفسه يحيط متنه الحكائي عن قصد أو عن غير قصد بتراكمات معرفية وتاريخية وإشارات لها دلالتها في عوالم التلقي الموضوعي، لأن العمل الإبداعي قد يرسم خارج الدوائر القصدية التي يستهدفها الكاتب، معاني حافة –حسب تعبير محمد أركون– يستخرجها الباحث في دلالات النص المتعددة من خلال تغيرات الوضعيات داخل النص، وهنا «يمكن وصف تطور المتن الحكائي بأنه أشبه بمرور من وضعية إلى أخرى، نظر الاتصاف

527 حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب 1990، ص 27.

كل وضعية بصـــراع المصالح، أو بالصراع بين الشـــخصيات»[528]، لكنه ورغم ذلك فإننا نجد أن الكاتب يُرغمُ على وضع «المعاني الحافة» التي تســـاعده على تجاوز لغة المقـــام ودلالاتها في تلك الوضعيات، نجده يتتبع خيطا رفيعا يفصل بين إيديولوجيته وقناعاته الإبداعية منجهة وتلقي خطابا لمقام منجهة أخرى، هذا المقام الذي يفرض في جدليـــة معينة خصوصيته ودلالاته التي يخاف الكاتب أن يتجاوزها، لكنه يعطي إشـــارات يســـتنبطها الناقد من خلال أدواته البحثية، وقد يتصادم معها أيضا نظرا للبواعث الشخصية والإيديولوجية.

الكلمات المفتاحية:

المقام، الإيديولوجية، الخطاب، السرد، الروائي

***

يندرج هذا الموضوع ضمن البحث والدراسة حول إيديولوجية الكاتب وإكراهات المقـــام، وعملية التلقي القرائي، ثم العوائق النقدية الـــتي تقابل النص بكل تمظهراتها ودلالات إيديولوجياته، لذا فإن النقد السوســـيولوجي للرواية –في بداياته الأولى– لم يكـــن يناقش قضية تميّز الرواية والأدب بشـــكل عام عن الإيديولوجيا، وأو لم نطرق هذا الموضوع، هو «جورج بليخانوف، وفي سياق آخر كان ربط اللغة بالإيديولوجيا، باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية منجهة، وبنية شـــكلية من جهة أخرى، مثلما كانت عليه «مدرسة باختين» التي تأثرت بالماركسية واعتبرت أن اللغة لا يمكن فصلها عن الإيديولوجيا، على أن الدراســـات فتحت أبوابا مشرعة في تلقي مفهوم الإيديولوجيا في مقابل الرواية، وكانت هنا كمساهمات حاول تكشف العلاقات الكامنة بينهما، لنقف نحن على العمق الحقيقي الذي يفعّل أثر الإيديولوجيا وينتجها داخل النصال إبداعـــي ويخرجهـــا من خبئها إلى مائـــدة النقد وهو الصراع الـــذي تبرزه إكراهات المقام.

528 مجموعة من المؤلفين: نظرية المنهج الشكلي نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 1982، ص185.

مفهوم المقام/ أفق الدلالة ومضامين المعنى

يعتبر المقام ركيزة أسياسية لاتساق المعنى في سياقه الخطابي، فالكلام يُنتج في مقام له عناصره التي يتناولها المعنى كي ينسجم ويصل إلى دلالاته، محتويا جميع العوامل الفكرية والاجتماعية والإيديولوجية في أطرها الزمانية والمكانية، لذلك فإن المقام يقف على دور هام «في الأقوال والأفعال التي لا يستقيم فهم مقاصد الخطاب إلا بها ولا تتحد معاني الكلمات والخطابات بدون تكييف مع المقام (السياق)»[529] وبالتالي يتلازم الكلام في خصوصياته كخطاب دال مع مقتضيات المقام وعناصره التي تؤثر بالضرورة في دلالات المعنى، ولذلك نضيف أنه من الضروري الإشارة إلى أن المقام يدل أيضا على السياق وأن «السياق قد يستعمل أيضا في معنى المقام «Contexte» ولما كان السياق يستعمل للدلالة على معنيي المقال والمقام ألحقت به صفة المقالي للدلالة على الجوار اللغوي كما ألحقت به صفة المقامي للدلالة على الجانب التداولي»، حيث يتجه المقام في دلالته إلى مجمل الملامح المادية التي تثير علاقات تتصل بالمعاني وتثير من خلالها فعلَ الخطاب كقول (المقام المقالي) لذلك «كان السياق يطلق، في الأصل، على مقام التخاطب بما هو المحيط المادي الاجتماعي الذي يتمّ فيه التلفظ وفيه يتعرّف المتخاطبان أحدهما على الآخر وتتبلور الصورة التي يحملها الطرفان أحدهما عن الآخر، إلى جانب كونه يمثل الأحداث التخاطبية التي سبق للمتلفظين أن عاشاها والتبادل القولي الذي تنخرط فيه عملية التلفظ الحالية»[530]، على أنه يمكن القول أن اتفاق المصطلحين (المقام/السياق) جاءت ضمن الدلالة للمصطلح الفرنسي «Contexte»، «فبينما فضل بعض الباحثين الاصطلاح عليه بـ «مقام الخطاب» (situation de discours 1972) أو بـ «مقام التواصل» (Situation de communication 2002) وسعوا إلى تمحيض المصطلح الفرنسي «Contexte» للدلالة على السياق اللفظي للعنصر اللغوي، رأى باحثون آخرون أن يكون المصطلح الفرنسي «Contexte» هو الدال على المقام

529 موهوب أحمد: المقام أو السياق بين المفهوم العربي والغربي ودوره في فهم مقاصد الخطاب القرآني، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، ع 20، جانفي 2017، ص 109.

530 مجموعة من المؤلفين: معجم السرديات، الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، ط1، (تونس، لبنان، الجزائر، مصر، المغرب) 2010، ص ص 255، 256.

وأن يصطنعوا مصطلحا آخر، هو «Co-texte» للدلالة على السياق اللفظي»[531]، وبالتـالي يكون المقام في معناه الاصطلاحي هو الـدال في مجال «البحوث اللغوية والبلاغية والأدبية مكان القول ومناسـبته وأطرافه وظروف إنشائه والعوامل المباشرة وغير المباشـرة في إنجازه»[532]، كما أن للعرب دور في بلورة هذا المعنى في استعمالات متعـددة حين انتبه الجاحظ باعتباره مـن أوائل من طرقوا هذا الطريق إلى «ما يحف الكلام من ملابسات» دون أن يلج إلى التفصيل النقدي الفاعل في بعث المصطلح في دلالاتـه المقصودة والدقيقة، ودلل آخرون على هذا المعنى باعتبار أنه لكل مقال مقام، إلا أن التيـارات الفاعلة في تحديد المفاهيم النقدية الحديثة، أهملت عن قصد تفعيل الصلة بين المقام والمقال وجسـدت خصوصية النـص في إبعاده عن عوامله الخاجيـة كالبنيوية التي تبحث في بنية النص الداخليـة، على أنه في المقابل جاءت تيـارات حديثة تخرج جديد النـص إلى العوامل الخارجية وتأثير حتى في البنية ذاتها، كالبنيويـة التكوينيـة Structuralisme génétique التي حاولت أن تجسّـد ذلك التوازن، وأن تخلق تفاعلات جديدة لهذا الشكل مما يتيح البحث عن البنيات العميقة والسـطحية المؤسسة لأي فضاء بشكل يسـاهم فعليا في إبراز كيمياء الإبداع التي تتراوح بين الشـكلية وما يحيط بها من مجالات متنوعة، أي الانتقال من المساحات الضيقة إلى مسـاحات أكثر اتساعا في معرفة النص، كما أسهم هذا الفضاء الجديد في بعث روح علمية اجتماعية داخل النص، وذلك من خلال خلق تفاعل بين النتاج والفئة الاجتماعية، بحيث لا يكون هذا النتاج انعكاسـا مباشرا للواقع الاجتماعي، بل يتضمن بنيات ذهنية داخـل المجموعة الاجتماعية، وهذه البنيات الذهنية «هي بنيات عمليات غير واعية، ومن هنا فإن إدراكها لا يمكن أن يتحقق بوساطة دراسة النوايا الشعورية للمبدع، ولا بوساطة تحليل محايث، وإنما بوساطة بحث بنيوي، ذلك أن الفرد الذي يعبّر عن الطبقة الاجتماعية، وعن رؤيتها للعالم، إنما يتصرف انطلاقا من هذه البنيات التي تسود المجموعة التي يعبّر عنها»[533].

531 نفسه، ص 403.

532 نفسه، ص 403.

533 محمد عزام: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط1،ص 229.

الإيديولوجيا وإكراهات المقام في السرد الروائي

1-2 مفهوم الإيديولوجيا

ينبـــني التفاعل المبدئي في دراســـة الأدب والواقع (النص، المقام) من خلال تلك العلاقة التي تربط بينهما، ثم من خلال الخلفية الإيديولوجية، لتسترشد طريقا لتفسير النصوص ودراستها في سياق الواقع الاجتماعي والإيديولوجي، فقد وجدت الواقعية ســـبيلا لمحو الوقائع القاســـية التي حفلت بها الرومانسية الرمزية، وشكلت بذلك في معتركهـــا الجديدة أدوات مســـتحدثة تخرج بالعمل الأدبي مـــن البرجوازية إلى وقائع أكثـــر توغلا في المجتمع، ومن هنا فالواقعية «لفظاً ومذهباً فنيّاً مرتبطا ارتباطاً عضوياً بالقرن التاســـع عشر، بل وبفلســـفته أيضاً وبحياته الاجتماعية»[534]، وبظهور الرواية الواقعية ســـاعد ذلك في ظهور النقد الروائي الإيديولوجي، وعليه تتمثل الإيديولوجيا داخـــل النطاق الأدبي الروائي في امتهان الكاتب لرؤية موضوعية يتجاوز فيها ذاتيته وإن خـــاض في الأمور الذاتية، فذلك التجاوز يتيح للعمل أن يأخذ مســـاحته من التصوير الفني الدلالي الهادف، ولعل المنتج الإبداعي يكون في صورته هذه انعكاسا للتحولات الفكرية في المجتمع، بل وتعمقاً في بنيته للعلاقات الداخلية وما تحتويه من تصـــورات وأفكار، وهذا ما يجعلنا نقف عند مفهوم الإيديولوجيا من جهة وعلاقتها بالنقد الاجتماعي، والرؤية للعالم.

علـــى أن تحديد مفهـــوم الإيديولوجيا من المهمات الصعبة الـــتي تناولها الدرس النقدي الأدبي والفكري الفلسفي، حيث يتوغّل هذا المصطلح في عدة علوم إنسانية وحقول معرفية يسير وفق تطورات مختلفة، ويقدّم عبد الله العروي في بحثه عن مفهوم الإيديولوجيا أربعة أنماط[535]:

- إيديولوجيا سياســـية: تكون عقيدة تعبّر عن الوفاء والتضحية والتســـامي، بينما تكون عند الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتى عن أنفسهم لأنها حقيرة لئيمة.

534 ليلى عنان: الواقعية في الأدب الفرنسي، دار المعارف، سلسلة كتابك 175، القاهرة 1984، ص 05.

535 عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط8، المغرب 2012، ص ص 11،12.

- إيديولوجيا اجتماعية: يتفق فيها أعضاء المجتمع في الولاء لقيم مشتركة ويستعملون منطقـاً واحداً. فتحدد الإيديولوجيا أفكار وأعمـال الأفراد والجماعات بكيفية خفية لا واعية.
- إيديولوجيا الكائن: كائن الإنسان المتعامل مع محيطه الطبيعي.
- إيديولوجيا مشـتركة: تشترك بين المجالات السابقة، حدود الانتماء إلى أديولوجيا سياسـية، وحدود الدور التاريخي الذي يمرّ به المجتمع ككل، وحدود الإنسان في محيطه الطبيعي.

وهنا يظهر هذا المزج من خلال تلاحم هذه الإيديولوجيات في نطاق أوسع، مع أن حميد الحميداني ينتقـد[536] عبد الله العروي في عدم فصل الإيديولوجيا كقناع عن الإيديولوجيا الكونية، لكنه في الوقت نفسه يقدّم نظرة هامة في مفهوم الإيديولوجيا المشـتركة، بحيث يعطي تصورا للإيديولوجيا في ثوبها الكوني الإنسـاني الذي يخضع لمفهوم النقد الذاتي والتطور، فإذا بقت الإيديولوجيا في ثوب القناع ظلت سياسـية منبعثة من الذاتية والأنانية والحقارة، إلا إذا اشتملت على انسجام بين جميع الأدوار المذكورة سـابقا، «فالإيديولوجيـات دائما تحمل نزوعاً إلى الشـمولية والكونية في منظومتها هي نفسـها، أما إثبات أنها كونية أو غـير كونية، فهذا في الواقع يتجاوز الإيديولوجيا في ذاتها إلى المتأملـين فيها، فعندما يلاحظ هؤلاء تخلي إيديولوجيا ما عن تعصبها لنفسـها، وحملها لمضمون انتقادي لذاتها وليس فقط لانتقاد غيرها من الإيديولوجيـات فإنهم يكونون بإزاء إيديولوجيا تتجاوز في الواقع الإطار السياسـي لترقى إلى مستوى الرؤية إلى العالم»[537]، ومن ثم تتضح العلاقة بين الإيديولوجيا والرؤية للعالم من خلال المفهوم المشترك للإيديولوجيا الذي يضعها داخل الرؤية الشمولية التي يتّبعها المتأمل في كشف أنساق الفئات وطبيعاتها، مع أن لوسيان غولدمان يبعد أي تطابق بين الإيديولوجيا والرؤية للعالم، لكي لا يقع مفهومه هذا مع المفاهيم الضيقة للإيديولوجيا، وتتصف نظريته بالرؤية الكونية التي لا تتجه إلى فريق معين، محاولا أن يوضح هذه الرؤية لا من خلال الكاتب فقط وإيديولوجيته بل من خلال مستويات الوعـي والبنية الدلالية والتجاوز، هـذا التجاوز الذي لا يقف بالضرورة في أهداف

536 أنظر: حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، المرجع السابق، ص ص 18، 19.
537 حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، المرجع السابق، ص ص 18، 19.

العمل الأدبي أو قصدية الكاتب، بل خارج الوعي الممكن نفســه، ورغم ذلك فقد انتقــد البعض هذا الفصل الكبير، وحاول أن يقف على شــذرات فقط تفصل بين الإيديولوجيا والرؤية للعالم، وفي هذا ما ذهب إليه حميد الحميداني حين جسد الفرق بينهما في الأهداف فقط ونمط الممارسة، وحقق ذلك في الجدول التالي[538]:

	الممارسة الفكرية	الأهداف
الإيديولوجيا	غلبة الوهمي على الحقيقي	نفعية
رؤية العالم	وصفية	معرفية

ومن خلال هذا التفريق الذي يحاول أن يقلل من التمييز الفعلي بين الإيديولوجيا والرؤية للعالم، فإنه واقع الأمر يحقق تفريقا علميا هاما بين هذين المصطلحين، وهما في إطارهما المعرفي من خلال الممارسة الفكرية، فيحققان المفهوم الإجرائي لكل منهما، وخصوصــا أن عمليات البحث النقديــة القائمة على الموضوعيــة في أبلغ صورها تكشــف من خلال ما قدّمه حميد الحميداني هذا التمييز الذي ربما قصده لوســيان غولدمان نفسه، وإذاكانت الرؤية للعالم تستند إلى إيديولوجية معرفية معينة فإن المقام يفرض بالضرورة عوامل أخرى تســاعدة على بعث تلك الإيديولوجيا من خلال ما يبرزه في داخل المعنى من إشارات ودلالات.

2-2 الإيديولوجيا وإكراهات المقام في «الدروب الصاعدة»/ النص بين جدلية المقام وتحولات المعنى

بالدخول إلى عالم النقد الاجتماعي الروائي، فإنه في الأساس قد ارتبط في مسيرته بداية بالنقــد الجدلي، هذا الاتجاه الذي ارتبط هو أيضا بــدوره «بالمادية التاريخية، وأخذ منها ركائزه الأساسية، وأهمها أن النتاج الأدبي، بما في ذلك الرواية، هو شكل من أشــكال البنية الفكرية للمجتمع، ومادام المجتمع يشهد صراعاً بين طبقاته حول المصــالح المادية، فهذا يعني أيضاً أن الصراع موجود على مســتوى الفكر، ومن هنا تدخل الرواية، باعتبارها أدباً، أي شكلا من أشكال الفكر»[539]، وبالتالي يقف هذا

538 نفسه، ص 23.
539 حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، المرجع السابق، ص 56.

الاتجـــاه على جعل الرواية إيديولوجيا، ولا تكـــون إيديولوجيا واحدة، لأن لكل فئة اجتماعية فكرها وبنيتها الاجتماعية، «وهكذا فإن النقد السوسيولوجي للرواية -في بداياته الأولى- لم يكن يناقش قضية تميّز الرواية والأدب بشكل عام عن الإيديولوجيا، وأول من طرق هذا الموضوع، هو «جورج بليخانوف»[540]، وفي سياق آخر كان ربط اللغة بالإيديولوجيا، باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية من جهة، وبنية شكلية من جهة أخرى، مثلما كانت عليه «مدرســـة باختين»[541] التي «تأثرت تأثرا عميقا بالماركسية في إيمانها بأن اللغة لا يمكن فصلها عن الإيديولوجيا»[542]، على أن الدراسات فتحت أبوابا مشرعة في تلقي مفهوم الإيديولوجيا في مقابل الرواية، وكانت هناك مساهمات حاولت كشف العلاقات الكامنة بينهما، مثلما ذهب إلى ذلك **بيار ماشيري** Pierre Macherey حين استرشـــد من خلال تحليلاته طبيعةً لولوج الإيديولوجيا إلى النص الأدبي، فنجد الإيديولوجيا داخل النص، تتحوّل من صورتها الخام إلى صور متعددة حسب المتلقين والقراء لدواخل هذا النص، حيث تعتبر الإيديولوجيا أساسا هاما في عالم النص الإبداعي، وهنا يرى بيار ماشـــيري -حسب تفسير حميد لحميداني- أنه «عند قراءة النص من طرف أصناف متعددة من القراء، فإن كلّ جماعة تعزل النص -عن وعي أو عن غير وعي- ما تراه مناسبا لتصورها الخاص وتلغي الباقي، مما يجعلها تقـــدم تأويلا خاطئا للنص ذاته، لأن الكاتب لا يُضمّن بالضرورة إيديولوجيته خفية أي تتحرّك بسريّة بين الإيديولوجيات المعروضة»[543]، لكنه في الوقت نفسه يحيط متنه الحكائي عن قصد أو عن غير قصد بتراكمات معرفية وتاريخية وإشارات لها دلالتها في عوالم التلقي الموضوعي، لأن العمل الإبداعي قد يرسم خارج الدوائر القصدية التي يســـتهدفها الكاتب، معاني حافة -حسب تعبير محمد أركون- يستخرجها الباحث في دلالات النص المتعددة من خلال تغيرات الوضعيات داخل النص، وهنا «يمكن وصف تطور المتن الحكائي بأنه أشبه بمرور من وضعية إلى أخرى، نظرا لاتصاف كل وضعية بصراع المصالح، أو بالصراع بين الشـــخصيات»[544]. مع أننا إذا وضعنا النص

540 نفسه، ص ص 58،57.

541 لم تكن مدرسة باختين مهتمة باللغويات التجريدية التي أصبحت أساس البنيوية فيما بعد، بل كانت مهتمة باللغة -أو الخطاب- من حيث هي ظاهرة اجتماعية. أنظر: رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ت: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998، ص 38.

542 رمان سلدن: المرجع السابق، ص 37.

543 حميد لحمداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، المرجع السابق، ص 27.

544 مجموعة من المؤلفين: نظرية المنهج الشكلي نصوص الشكلانيين الروس، المرجع السابق، ص 185.

الروائي والمجتمع والإيديولوجيا في سياق واحد، نجد أن هناك عقبات كثيرة لتحديد هذه التفاعلات المفاهيمية، وهذا ما دفع الباحث **أحمد كامل ناصر**[545] إلى القول بأن «أهم العوائق التي تعترض حركة النقد الأدبي نحو تحقيق الموضوعية المعرفية، تكمن في العوامل الشخصية والأيديولوجية التي تشكل مجموعة القيم والمعتقدات والثقافة الحضارية التي يدين بها الناقد نفسه، تلك الثقافة التي تحكمت في تكوينه، وشكلت نتاجه الأدبي وبلورت تصوره إزاء النقد الأدبي بشكل عام. وطبعته بطابع البيئة التي تثقف وتفاعل مع أحداثها. هذا الافتراض يشير إلى وجود تعارض بين الالتزام الأيديولوجي الذي تمليه البيئة الثقافية والظروف الاجتماعية على الناقد، وبين الالتزام العلمي الذي يقتضي الحياد وتقرير الحق ورفض الباطل، بغض النظر عن انتماءاته وقناعاته الفكرية»[546].

على أن فرض القناعات الفكرية والتوجهات المعرفية أثناء فعل الكتابة في مقابل المقام، يجعل الكاتب في مأزق يجمع كل هذه المفارقات، فهل سيقف عند إكراهات المقام وما يمكن أن يؤثر به على النص، أو يمرر بعض الإشارات الدالة على إيديولوجية معرفية معينة اكتسبها من خلال التجربة الفعلية لها، حيث تنطبع مباشرة على القناعات ومن ثم على السلوك ومن ثم على فعل الكتابة.

ومن هنا نجد مولود فرعون في روايته «الدروب الصاعدة»، ينفعل مع الجدلية القائمة بين النص والمقام والمعنى، فإذا اعتبرنا أن «الراوي هو الواسطة بين العالم الممثَّل والقارئ»[547]، فإن تجربة الهروب إلى واقع أفضل ذاك الذي سعت إليه هذه التجربة الروائية للكاتب مولود فرعون تعطي الكثير من التأملات في حياة تعج بالتناقضات الممكنة، وتمكّن منها هذا الراوي كي يصل بنا إلى تفجير حقيقة الفرد الجبلي ومحاولاته نحو تطوير يومياته، وما يواجهه من تناقضات وعراقيل، من ألم ويأس وخيبة وانعزال، وفرح وسعادة وتعاون..، نجد في كل تلك التناقضات الرؤية للأسرة من الداخل ضمن منحيين هامين، واحد يعتلي طبيعة الأسرة نفسها في القرية، والآخر

545 كاتب ومترجم فلسطيني.ولد في مدينة الطيرة الواقعة في المثلث الجنوبي سنة1961، نشر عدة مقالات نقدية أدبية في مجلات أكاديمية محكمة مثل: مجلة الرسالة الصادرة عن المعهد الأكاديمي لإعداد المعلمين العرب في كلية بيت بيرل أهمها دراسة بحثية بعنوان «تصور أدونيس للغة الشعر العربي الحديث» (2007) ودراسة نقدية أخرى. أنظر: أحمد كامل ناصر، الحوار المتمدن، اطلع عليه بتاريخ: 20-03-2018: .http://www.ahewar.org/m.asp?i=7492

546 نفسه.

547 مجموعة من المؤلفين: معجم السرديات، الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، ط1، (تونس، لبنان، الجزائر، مصر، المغرب) 2010، ص 195.

تغلب عليه ظروف الاستعمار الذي يلقي بظلاله عليها، فكان الكاتب يُظهر من خلال شخوصه رؤى متعددة أخرى عميقة تتجاوز الرؤية السطحية، خاصة الرؤية الجامعة لغاية النص وهي التي تبناها البطل الإشكالي في محاولة لتصوير ذلك الصراع بين أجيال في أماكن مختلفة تعيش في خط روائي واحد، منتبها لخصوصية هذه الجماعات اجتماعيا، باعتبار أن الفن الروائي يرتبط عضويا بالوسط الاجتماعي، لذلك ففي روايته «**الدروب الصاعدة**» حاول الكاتب تحديد هذا الفعل بالدخول بطريقة مختلفة غير متعلقة بتحديد المكان الروائي بشكل مباشر، بل حاول مزج الخصوصيتين بشكل مختلف، إنه يمازج ما بين الشخصية التي بدأ بها «ذهبية» وما تحمل من هواجس وأفكار، وبين توصيف المكان الذي تتواجد فيه، وعلاقة كل ذلك بالفعل الذي تقوم به هذه الشخصية، ليبقى المكان نفسه، «القرية» بكل منعرجاتها الداخلية والخارجية، بكل جمالها ومساوئها، برائحة هذا المكان الذي يعبق بالإنسان.

لقد تجسدت إكراهات المقام فعليا في البنية الدينية التي تحكم تلك القرية، لقد أظهر توقيف الزمن عند فترة معينة (مقام لغوي، خطاب ديني)، حيث ظهرت البساطة الدينية في أقسى صورها، بل زاد ذلك الحصار من أثر التكتل والتكاتف، فأضحى وعيها القائم (الفعلي) هو استمرار للماضي في صورة متجددة لذلك الحاضر وأي مخالفة للماضي التقليدي هو مخالفة للدين، ذلك الماضي وما طرأ عليه عبر السنين هو تحوّل طفيف في البنية العقائدية التي تحوّلت بدورها إلى بنية اجتماعية تقليدية لم يبق منها سوى تفاصيل المعاملات اليومية وما يحتاجه الفقير من شحنات لاستمرار النضال داخل واقعه البائس، دون فهم وتأمل ذهني لهذا الواقع، بل يفكر انطلاقا من ملاحظاته للسلوكات خارج أطر التحليل الفكري، وبطريقة تلائم عيشه وفقا لظروف المكان الذي يتواجد فيه، فتظل العائلات في ذلك المجتمع بين مندفعة نحو تأمين عيشها بين الزراعة وتربية المواشي، وتوزيع الوظائف حسب جنس الفرد، بحيث أن هناك وظائف خاصة بالنساء وأخرى بالذكور، حتى أن الإرث يكون فيه للإبن البكر النصيب الأوفر، وهو تقسيم تفاضلي حسب السن، مما يبين أن ذلك المجتمع ورغم البنية الدينية التي تحكمه إلا أن التقاليد تتجاوز ذلك لتبقى البنية العقائدية كما

أسلفنا الذكر داخل بنية أوسع وهي البنية الاجتماعية التقليدية، وهي التي تحافظ على الانسجام وتحول دون التفكك، فغلبة السلطة الذكورية لها دلالتها حتى أنها تتجاوز المعلوم الديني، وهذا أيضا ما تتبناه بعض الجماعات الأخرى كأن لا يكون للمرأة نصيب من الأرض في الجانب الميراثي، وهو ما يجعل لقداسة الأرض حدودا لا يمكن تجاوزها، فيكون هذا الانسجام أو التماسك من البنى الذهنية لدى الجماعة، وهي بالتالي رؤية واضحة لعلاقات الإنسان بالأرض داخل هذه الجماعات.

وهنا تجدر الإشارة إلى بعض خصوصيات الجماعة (الثاجماعت)، فيؤكد الدكتور محمد جلاوي[548] على أن هناك «خصوصيات يتمتع بها المجتمع القبائلي التقليدي عن غيره، إذ يمثلون فرادة في الأمة الإسلامية، بحيث يملك قانونا خاصا به، تنبثق مواده من الممارسات العرفية المتناقلة عبر الأجيال، المغذاة بمعطيات لديانات مختلفة، وهو ما يعرف بالقانون العرفي الذي يسهر الأمناء على تطبيقه في مختلف المناسبات»[549].

ولعل صورة «المرابط» في بعدها الديني التقليدي هي التي ظلت تحكم وتسود تلك المنطقة، ليكون هذا المرابط ممن يحفظ لأهل القرية قوانينهم العرفية السائدة، ويحل مشكلاتهم الاجتماعية من خلال سلطة الدين، ولعل هناك من استغل هذه السلطة كعنف رمزي يمارسه على السكان الفقراء والجهلاء، فيتبعون ما يقولون دون تفكير، وهذا ما دفع الباحثة رشيدة سعدوني Rachida Saadouni[550] إلى القول بأن «الخطاب الاجتماعي الديني، يرتكز أساسا حول المرابطين، ويكشف بعض المظاهر السلبية بسبب تطور بعض الطقوس الدينية بعيدا عن العقائد الرسمية للإسلام. وفي الواقع، من خلال الطرح الحصري للمعرفة الدينية والاستيلاء على قداسة ومعرفة «الدين الحقيقي»[551]

548 محمد جلاوي، باحث وأكاديمي جزائري، له تجربة في تأسيس البحث الأدبي الذي تتشكل مدونته من الموروث الشعبي الأمازيغي بمختلف أشكاله، قدّم أطروحة دكتوراه دولة على جانب كبير من الأهمية أرّخ فيها للحركة الشعرية الأمازيغية وحلل فيها مدونة ثرية مشكلة من أشعار جمعية وفردية تعود لمختلف حقب التاريخ الأدبي الأمازيغي. أنظر: محمد جلاوي: الشعر القبائلي التقليدي، دار ميمونة، ط1، الجزائر 2009،، ص (التقديم).

549 نفسه، ص 61.

550 باحثة أكاديمية جزائرية.

551 Rachida Saadouni : Mouloud Feraoun l'eternel Fouroulou Menrad. Edition Dar El houda. Alger., 2015. p. 170.

إن إكراهات المقام تتجلى فعليا وبشـــكل حاد في الصراع الذي واجهه الكاتب بـــين كتابة فكره الإيديولوجي الذي يصطدم مع العقلية العقدية البســيطة للمتلقي، (حســـب مســـتوياته الفكرية)، ونجد «ذهبية» في علاقتها مع «الإله» تســـتقطب خصوصيـــة معينة، فحينما «أصيبت ذات يوم بمرض خطير، لم تشـــعر بالخوف من المـــوت، وإنما احتفظت معها بصورة مريم العذراء وظلت تقبلها طوال مرضها. وكان يخيّل إليها أن الطفل المسيح ينتظرها هناك في السماء»[552]، ومن ثم فمفهوم «تجسّد المســـيح» في العقيدة المســـيحية يتغلغل حتى في ســـلوك الأفراد، وفي فهمهم لتلك العلاقات الدينية المترابطة والمتشـــابكة، فهي تراه طفلا (تجسّد)، وهي تراه شابا أيضا (تجسّد)، ويتعدد هذا التجسّد من خلال كل فهم وكل إحساس لدى الأفراد، لنجد «ذهبية» «لم تعد تحبّ المسيح مشخصا في صورة طفل صغير، بل صارت تحبه على هيئة شاب وسيم تبدو عليه علامات الرجولة والشهامة. إن المسيح الذي أصبحت تحبه هو المسيح الذي مات مصلوبا في سبيل البشرية جمعاء»[553]. وفي المقابل تتوضح الصورة التقليدية للإســـلام في أبســـط صورها، بل وفي بعدٍ لا يتعدى الحياة الدينية الشكلية، فحين ينتقد المسلمون في تلك القرية مفهوم التجسّد لدى ذهبية، تتراءى صورتهم الدينية الباهتة، «في ذلك الوسط الذي لم يبق فيه من الإسلام سوى بعض العادات والطقوس البائدة والخرافات الساذجة»[554].

إن الوصـــول إلى نقد غير معلن للفهم الديني الـــذي يمتلكه أفراد ذلك المجتمع، هو دلالة واقعة لحدود المقام، وما يفرضه من إكراهات على الكاتب، كعنصر فاعل ومؤثر في المجتمع، فهناك من يفعّل خاصية المحو، ويشطب الكثير الكثير من العبارات الـــتي لا يقبلهـــا المقام مطلقا، وهـــي التي أدت إلى محاولة اغتيـــال الكاتب المصري نجيـــب محفوظ، وهي التي حاربت اللغة الفرنســـية والكتاب الجزائريين الذين يكتبون بالفرنسية، ليتهموا أحيانا بالمآمرة على الثوابت، أو على اللغة العربية، أو على الدين ككل.

552 Ibid, p32

553 مولود فرعون: الدروب الوعرة، مولود فرعون: الدروب الوعرة، ت: حنفي بن عيسى، دار القصبة، د ط، الجزائر 2012، ص 33.

554 نفسه، ص 36.

قائمة المراجع:

1 - حميد لحميداني: **النقـد الروائي والإيديولوجيا من سوسـيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، المغرب 1990.

2 - رمان سلدن: **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998.

3 - عبد الله العـروي: **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العـربي، الطبعة الثامنة، المغرب 2012.

4 - ليلى عنان: **الواقعية في الأدب الفرنسـي**، دار المعارف، سلسلة كتابك 175، القاهرة 1984.

5 - مجموعة من المؤلفين: **معجم السـرديات**، الرابطة الدولية للناشـرين المستقلين، الطبعة الأولى، (تونس، لبنان، الجزائر، مصر، المغرب) 2010.

6 - مجموعة من المؤلفين: **نظرية المنهج الشكلي نصوص الشكلانيين الروس**، ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 1982.

7 - محمد جلاوي: **الشـعر القبائلي التقليدي**، دار ميمونة، الطبعة الأولى، الجزائر 2009.

8 - محمد عـزام: **تحليل الخطاب الأدبي علـى ضوء المناهـج النقدية الحداثية**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، الطبعة الأولى، د ت.

9 - مولود فرعون: الدروب الوعــرة، مولود فرعون: الدروب الوعرة، ت: حنفي بن عيسى، دار القصبة، د ط، الجزائر 2012.

المجلات والدوريات:

10 - موهوب أحمد: المقام أو السياق بين المفهوم العربي والغربي ودوره في فهم مقاصد الخطاب القرآني، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، ع 20، جانفي 2017.

11 - أحمد كامل ناصر، الحوار المتمدن، اطلع عليه بتاريخ: 20-03-2018: http:// www.ahewar.org/m.asp?i=7492

المراجع الأجنبية:

Rachida Saadouni : Mouloud Feraoun l'eternel Fouroulou .Menrad. Edition Dar El houda. Alger., 2015

البحث الحادي عشر

المتلقّي في خطاب الاستعراب مكوّنا مقاميّا

نجاة الطاهر قرفال - المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة - جامعة المنار - تونس.

الملخّص:

بحث الدارسون، قديما وحديثا، كلّ حسب اختصاصه، في العلاقات المقاميّة الممكنة بين المؤلّف والنصّ ومتلقّي هذا النصّ مشافهةً أو قراءةً. ووقفوا على ضروب شتّى منها، دلّت، في الغالب، على أنّ فعل المؤلّف، إن توقّف بمجرّد الانتهاء من كتابة النصّ، فإنّ منجزَه لا يعرف توقّفا. بل يبتدئ رحلته، بفعل القراءة، باتّجاه الخلق المتجدّد بتجدّد النظر في مكوّنات مقام الخطاب ومؤشّراته. إذ يحتفي النصّ المنجز بالمتلقّي الذي سيمنحه وجوده الفعليّ. يصبح لهذا النصّ، إذّاك ماض وحاضر ومستقبل. ولئن كان فعل الماضي فيه بيّنا فإنّ فعل الحاضر يُنشّئه المتلقّي تنشئة لا تنفصل عن مقام الخطاب فيه، ويبنيه بناء من خلال ضمّ العلامات النصّيّة بعضها إلى بعض ضمّا يستجيب لقوانين الانسجام أو التعارض أو التكامل أو الاحتواء أو الاشتمال.يحاول المتلقّي، تمرّدا على قانون المؤلّف واختراقا لنصّه، إعادةترتيبالدوالّوالمدلولاتليقدّ معنممكنا لم يقله المؤلّف. ولمّا كان مؤلّف النصّ يستحضر ذلك، بعضه أو جلّه، فإنّه يستهدف قارئا، قد يعلن عنه وقد لا يعلن، يتواصل معه في النصّ وبه. تحاول ورقة البحث هذه اختبار مقولة المتقّي باعتباره مكوّنا رئيسا من مكوّنات المقام في الخطاب. يكون ذلك من خلال النظر في الخطاب الاستعرابيّ، وهو الخطاب المتعلّق بالحقل المعرفيّ الدارس للعربيّة لغة وأدبا وحضارة. ولمّا كان هذا النوع من الخطاب كُثْر أعلامه واسعة مدوّنته كان اللجوء إلى التمثيل له بأحد أعلامه:فكتور قيران (1821–1891) (Guérin, Victor): من خلال ثلاثة مصنّفات: هي: **رحلة**

أثريّة في إيالة تونس[555]، والأرض المقدّسة: تاريخها وذكرياتها ومواقعها ومعالمها[556] وفرنسا الكاثوليكيّة في تونس ومالطة وطرابلس الغرب[557].

ثلاث مسائل تتغيّى هذه الورقة البحثيّة اختبارها تتعلّق بحضور المتلقّي، مكوّنا مقاميّا، في خطاب الاستعراب وتطرح إشكالات من نوع: أكان حضور المتلقّي مصرّحا به في ذلك النوع من الخطاب أم كان مضمّنا؟ وهل قامت أشكال الحضور على التماثل أم التفارق؟ وأيّ دور لحضور المتلقّي في مقام الخطاب الاستعرابيّ: أهو مجرّد توسعة للخطاب أم هو توجيه له وجهة معيّنة يستهدفها الباثّ وتزجّ بالقارئ في عوالم التأويل؟

هذه جملة تساؤلات مبدئيّة قد تشفّ، إبّان النظر في المتلقّي باعتباره أحد مقوّمات المقام في الخطاب الاستعرابيّ وسبر أغواره حضورا وأبعادا، قد تشفّ عن أخرى معاضدة أو استدراكا.

الكلمات المفتاحية: المقام-المتلقّي-خطاب الاستعراب- فكتور قران.

المقدّمة:

ثلاثة أقطاب تشدّ عمليّة الإبداع الفنّيّ عامّة والأدبيّ على وجه الخصوص: المبدِع والمبدَع والمبدَع له.وقد اختلفت النظريّات النقديّة في شأن تقدمة قطب على آخر. غير أنّ ذلك الاختلاف لم يحل دون الاهتمام بالمقام الذي تعدّ تلك الأقطاب أهمّ مكوّناته. ومن هنا كان البحثُ في أيّ منها بحثًا في المقام في اتّجاهات ثلاثة يتقاطع فيها فعل المؤلّف والمتلقّي والنصّ وفق علاقات مقاميّة مخصوصة.

ومن المفترض ألاّ يتوقّف تنوّع تلك العلاقات عند تنوّع الأجناس الإبداعيّة، وألاّ يُنشأ النصُّ خارجها، وألاّ يُنشّئ المتلقّي هذا النصّ تنشئة منفصلة عن مقام الخطاب فيه. ذلك أنّ محاولة المتلقّي التمرّد على قانون المؤلّف واختراق نصّه، وإعادةترتيبالدوالّوالمدلولات،ليست سوى رحلة بحث عن معنممكن لم يقله المؤلّف. ولّما

555 .Guérin, Victor, Voyage archéologique dans la Régence de Tunis, Paris, Henri Plon, imprimeur-éditeur, 8 rue Garancière, 1862

556 Guérin, Victor-Honoré. La Terre Sainte, son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments, Paris, E. Plon et Cie, imprimeurs-éditeurs, 10 rue Garancière, 1882

557 .Guérin, Victor, La France catholique en Tunisie, à Malte et en Tripolitaine, Tours, Alfred Mame et fils, éditeurs, 1892

كان مؤلّف النصّ يستحضر ذلك، بعضه أو جلّه، فإنّه يستهدف قارئا، قد يعلن عنه وقد لا يعلن، يتواصل معه في النصّ وبه. تحاول ورقة البحث هذه اختبار مقولة المتلقّي باعتباره مكوّنا رئيسا من مكوّنات المقام في الخطاب. يكون ذلك من خلال النظر في الخطاب الاستعرابيّ، وهو خطاب مجاله حقل معرفيّ مادّته العربيّة لغة وأدبا وحضارة.

ولـمّا كان هذا النوع من الخطاب كُثْر أعلامه واسعة مدوّنته، كان اللجوء إلى التمثيل له بأحد أعلامه:فكتور قيران (1821) (Guérin, Victor–1891): من خلال ثلاثة مصنّفات: هي: **رحلة أثريّة في إيالة تونس**[558]، و**الأرض المقدّسة: تاريخها وذكرياتها ومواقعها ومعالمها**[559] و**فرنسا الكاثوليكيّة في تونس ومالطة وطرابلس الغرب**[560].

ثلاث مسائل تتغيّى هذه الورقة البحثيّة اختبارها تتعلّق بحضور المتلقّي، مكوّنا مقاميّا، في خطاب الاستعراب وتطرح إشكالات من نوع: أكان حضور المتلقّي مصرّحا به في ذلك النوع من الخطاب أم كان مضمّنا؟ وهل قامت أشكال الحضور على التماثل أم التفارق؟ وأيّ دور لحضور المتلقّي في مقام الخطاب الاستعرابيّ: أهو مجرّد توسعة للخطاب أم هو توجيه له وجهة معيّنة يستهدفها الباثّ وتزجّ بالقارئ في عوالم التأويل؟

هذه جملة تساؤلات مبدئيّة قد تشفّ، إبّان النظر في المتلقّي باعتباره أحد مقوّمات المقام في الخطاب الاستعرابيّ وسبر أغواره حضورا وأبعادا، قد تشفّ عن أخرى معاضَدةً أو استدراكًا.

بُني البحث على مقدّمة وخاتمة بينهما أقسام ثلاثة: ينظر الأوّل في المتلقّي، مكوّنا مقاميّا، بين الحضور والغياب. ويتناول الثاني أشكال حضور المتلقّي بين التماثل والتفارق. ويعرض الثالث دور المتلقّي في مقام الخطاب بين التوسعة والتوجيه.

لا تتّجه الورقة إلى التفصيل النظريّ، بقدر ما تهدف إلى النظر الإجرائيّ الذي يتغيّى إماطة اللثام عن القارئ عنصرا مقاميّا موجِّها لبناء المعنى في النصّ. لهذا نسوق

558 Guérin, Victor, Voyage archéologique dans la Régence de Tunis, Paris, Henri Plon, imprimeur-éditeur, 8 rue Garancière, 1862.

559 Guérin, Victor-Honoré. La Terre Sainte, son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments, Paris, E. Plon et Cie, imprimeurs-éditeurs, 10 rue Garancière, 1882.

560 Guérin, Victor, La France catholique en Tunisie, à Malte et en Tripolitaine, Tours, Alfred Mame et fils, éditeurs, 1892.

إشـــارات ثلاثا قبل تسريح الأنظار في الأقسام. الأولى تتعلّق بجملة من الإشكالات النظريّة المتّصلـــة بالمصطلح والمنهج. أمّا الإشـــكال الاصطلاحيّ فمتأتّ من جهة ترجمته واســـتعماله[561]. وأمّا الإشكال المنهجيّ فيكمن في التعاطي مع الرؤى النقديّة الخاصّـــة بعناصر المقام الثلاثـــة المذكورة آنفا، كما لو كانت في علاقة تتابع لا تجاور وتقاطع[562].

وأمّـــا الإشـــارة الثانية فتخصّ الجهاز النظريّ لهذه الورقـــة البحثيّة. حيث كانت العودة فيه، في مســـألة المقام، إلى فتغنشتاين، لودفيك (Wittgenstein, Ludwig (1889-1951-Joseph Johannes))، من خلال مصنّفه **تحقيقات فلســـفيّة**[563]، وفي مسألة القارئ إلى أمبرتو، إيكو(1932-2016-Umberto Eco)، من خلال كتابه **القارئ في الحكاية**[564]، وفي مســـألة التلقّي، إلى هولب، روبرت (**Holub, charles, Robert**) (**1949-**..)، **مـــن خـــلال كتابه نظريّة التلقّـــي**[565]. **وكانت العودة، لضبط مصطلحات ومفاهيم أخرى، إلى معجم تحليل الخطاب**[566].

وأمّا الإشـــارة الثالثة فترتبـــط بمدوّنة البحث ومصطلحه. انتخبنـــا هذه المدوّنة لحضور المتلقّـــي فيها، مكوّنا مقاميّا، حضورا صريحا دلّ على اســـتباق المؤلّف النظريّاتِ النقديّةَ في الاحتفاء به، ولكونها ذات خطاب اســـتعرابيّ إبداعيّ لم يحظ بعد، حسب علمنا، بالدرس، ولارتباطهـــا بتونس الحديثة في أخطر منعرجاتها الحضاريّة. واخـــترنا مصطلح المقام التزاما بوروده مصطلحا عمدة في ديباجة الندوة والذي عليه مدارها، والمتلقّي باعتباره أوسع

561 الخلط بين مقام/سياق، وبين المرسِل/الباثّ/المتلفّظ/المتكلّم/الكاتب/المؤلّف، وبين المرسَل إليه/القارئ/المتقبّل/المتلقّي.

562 حلّل غريماس(1966) في البداية آثارا لا مؤلّف لها. وأعلن ر. بارط(1968) أعلن «موت المؤلّف». فقدّم م. فوكو(1969) محاضرة: ما هو المؤلّف؟ معتبرا المؤلّف وظيفة تمكّن من تنظيم الخطاب. وضاعف باختين(1979)، وهو من مؤسّسي اللسانيات الاجتماعيّة، الاهتمام بالمؤلّف. ثمّ يكون اعتبار أ. إيكو (1985) المؤلّف فرضيّة يبنيها القارئ. انظر: شارودو، باتريك ومنغنو، دومنيك، معجم تحليل الخطاب، (إشرافا، عبد القادر المهيري- حمّادي صمّود، ترجمة، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا، 2008، بدءا من ص75. النسخة الفرنسيّة:

.Charaudeau, Patrick et Maingueneau, Dominique, Dictionnaire d'Analyse du Discours, Paris, Seuil, 2002

تزامن هذا الجدل ونظريّة التلقّي، التي برزت مع مدرسة كونستانس Constance الألمانيّة، في أوائل السّبعينيّات ممثّلة في رائديها، هانزروبرت ياوس (Hans Robert Jauss) (1921،1997)، وفولفجانج إيرز (1926،2007) (Wolfgang Iser).

563 فتغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزّاق بالنور، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت-لبنان، 2007، ط1، العنوان الأصليّ بالألمانيّة: Philosophische Untersuchungen

564 أمبرتو، إيكو، القارئ في الحكاية، التعاضد التأويليّ في النصوص الحكائيّة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، بيروت، 1996، ط1. العنوان الأصليّ: Lector in Fabula

565 **هولب، روبرت، نظريّة التلقّي، ترجمة: عزّ الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديميّة، القاهرة، 2000، ط1. العنوان الأصليّ:**

.(Reception Theory : A Critical Introduction(1984

566 انظر الهامش2 من الصفحة السابقة.

دلالة من القارئ والمتقبّل، الذي عُرّف بـ«الجهاز أو الشـــخص الذي يقبل ويسجّل ويفكّ الرسالة التي ينقلها إليه الباثّ»[567].

ورغم أنّ ڤيران قد صرّح بلفظ القارئ فإنّه، باعتقادنا، لا يمكن أن يكون قد قصر نصّه على عمليّة القراءة فقط. ذلك أنّه توجّه في غير مرّة إلى القارئ بطلب يتجاوز قراءة النصّ إلى التفاعل مع القضايا التي يطرحها. وقد يعلّل ذلك بتقدّم ظهور نصّه على ظهور تيّارات نقديّة تهتمّ بالتلقّي، أو برؤيته في دور القارئ في مختلف مقامات التلفّظ، تفاعلا وتفعيلا.

أوّلا: المتلقّي، مكوّنا مقاميّا، بين الحضور والغياب:

لا نشكّ في أنّ تصريح ڤيران بمتلقّي نصّه، في نصّه، كان خيارا منهجيّا بناه على ثنائيّـــة الحضـــور والغياب، وأنّه قصد إليه قصدا، بدليـــل التنويع في الحضور الفرديّ والجمعيّ. وقد تحدّث أيزر عن قصديّة المؤلّف في إدراج متلقّي نصّه في نصّه، منوّعا صور حضوره. ومن تلك الصور: صورة المُؤَمْثَل[568]، حيث تُقصد نمذجة المتلقّي. وهي نمذجة قد تتحقّق إن أُعتبر المتلقّي «قاعدة بيانات» كما دعت إلى ذلك كولز فاليري التي ذهبت، في مدار دراســـتها لمختلف الرؤى النقديّة بشـــأن المتلقّي، إلى أنّ هذا المقوّم المقاميّ «قاعدة بيـــانات» «مرتهنة بمقام يمكن تجزئته وتحليله»[569]. نحتفظ من هاتين الرؤيتين لكلّ من أيزر وكولوز بأنّ المتلقّي عنصر مقاميّ قابل للتحليل والتجزئة وصولا إلى نمذجة ممكنة. ونفيد من ذلك، مبدئيّا، في تحليل حضور القارئ وغيابه.

1 مقام الحضور:

حضر المتلقّي في خطاب ڤيران بصيغتي المفرد والجمع. ونتجاوز هنا سؤال كولوز «هل نريد البحث عن القارئ في المقام أم في النصّ؟»[570]، على أهمّيّته، لنستقرئ هذا الحضور في النصّ أوّلا.

---

567 شارودو، ومنغنو، معجم تحليل الخطاب، م. س، ص469.

568 انظر:فولفغانغ، أيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب فى الأدب، ترجمة : حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس،1995، صص27-28. العنوان:The Act of Reading :A Theory of Aesthetic Response

569 .Cools, Valérie, Le lecteur en théorie Entre plusieurs modes de pensée, Figura, No 27, A. 2011, p. 49

570 .Ibid, p. 59

أ. المتلقّي المفرد:

تواتر حضور المتلقّي مفــردا في خطاب قيران تواترا لافتا. ومن مقامات الحضور مقام ربط فيه قيران بين الفضاء الذي يتّجه إليه، وهو كنيسة القدّيس لويس (Saint-Louis) الواقعة على قلعة قرطاج القديمة، وبين اختياره أسلوب الالتماس في التعاطي مــع القارئ. وأمّا موضوع الالتماس فمداره على طلب المشــاركة في الفعل. يقول: «إنّه هناك ألتمس من القارئ أن يتفضّل أوّلا بالانتقال معي»[571]. وتتغيّر استراتيجيّة الخطاب من خبر «ألتمس» إلى إنشاء «وليتفضّل» لتغيّر المقام.

فلئــن كان المتلقّي حاضرا في الخطاب فإنّه ظلّ مخــبرًا عنه بضمير الغائب. فهو حاضر غائب. يقول: «وليتفضّل القارئ حاليّا بالســير معي إلى منشــآت التعليم الثانــويّ التي زرتها في (مدينة) تونــس»[572]. ولا نغفل هنا عن طبيعة حضور المتلقّي. فهو يتحرّك في النصّ مع المؤلّف الذي يطلب رفقته وكأنّه يخشى رحلة الكتابة وحيدا أو هو يخشى على المتلقّي رحلة القراءة منفردا.

ب. المتلقّي الجمع:

يتلبّــس حضور المتلقّي مفردا بحضوره جمعا. ولمّا كان ناقلا النصّ، على الافتراض المبدئــيّ، إلى جمهور القــرّاء، فإنّ قيران يحضر المتلقّي الجمع في خطابه. ولا غرابة في ذلك. فـ«في إطار نظريّة الأدب، اســتعمل «قارئ» باعتباره مفهوما يؤسّس خاصّة تحليل ظروفِ تقبُّلِ أثر بما هو يندرج في أفق انتظار جمهور قرّاء»[573]. يستشــعر قيران التنوّع في مســتوياتٍ التلقّي من جهــة الاختلاف في الاهتمامات والأذواق. لذلك تراه وهو يعلن اعتزامه تقديم معلومات دقيقة عن المنشــآت الدينيّة في تونس ومالطة وطرابلس (الغرب)، يميل إلى تنســيب قيمة المعلومات التي يوفّرها النصّ باعتبار مقام التلقّي. يقول: «قد تبدو هذه التفاصيل قليلة النفع ومملّة بعض الشــيء لأكثر من قارئ»[574].

571 Guérin, La France catholique, op. cit, pp. 17-18.
572 Ibid, p. 78.
573 شارودو، ومنغنو، معجم تحليل الخطاب، م. س، ص327.
574 Guérin, La France catholique, op. cit, p. 12.

يميّز قيران، إذن، بين مستويات التلقّي. ويؤكّد سمة السطحيّة فيها. فيعمد إلى الاحتمال دون إقرار القرّاء على ما يذهبون عليه من تحقير الأحداث الصغيرة. يقول: «بعض القرّاء قد يجدون أنّي أعلّق الكثير من القيمة على حدث صغير، هو بالنسبة إليهم ليس له سوى أهمّيّة ضعيفة جدّا». ويتجلّى مقام الحضور الجمعيّ من خلال التأكيد على وجوب التمييز بين ظاهر الحدث وتداعياته. يؤثّث جمع المتلقّي هذا المقام عبر تفعيل جملة من الأساليب الخطابيّة، كالتعجّب «يالها من فائدة كبرى» والاستفهام «في الواقع، هل هناك، هل يعتقدون هم أنفسهم في ذلك، في أنّ في طرابلس التخلّف، نعلّم الفرنسيّة لعدد من الأطفال قليل أو كثير؟... في مدينة حيث العنصر الفرنسيّ محدود في بعض الأفراد مهمّ جدّا حفظ تأثيرنا وتوسعته...»[575].

ومن المواضع الطريفة التي حضر فيها المتلقّي الجمع ذاك الموضع الذي تحوّل فيه الخطاب إلى نوع من الاستجداء وطلب التعاطف مع الكنيسة بإهدائها آلة أرغن (l'orgue) بديلا عن أخرى اهترأت لتحيي بها الأناشيد المقدّسة. يقول جاعلا طلبه على وجه الإمكان: «إن كان من بين القرّاء الذين يتصفّحون هذه السطور، يوجد واحد يروم تقديم هديّة لكنيسة طرابلس أرغن أجدر بمصاحبة الترنيمات المقدّسة من هذا الذي عنه أتحدّث»[576]. لقد أحضر قيران المتلقّي الجمع وبه أقرّ تنوّع الرؤى وعن طريقه طرح جملة من القضايا الخفيّة انطلاقا من مسائل قد لا يدرك المتلقّي كنهها.

(2) مقام الغياب:

يتقاطع هذا المقام مع ما عُرف عند مدرسة التلقّي بالقارئ الضمنيّ. وهو مفهوم قرائيّ نقديّ يكاد يتّفق الدارسون على نسبته لأيزر. فهذه بوقرّومة تنظر إلى هذا المفهوم نظرة إجرائيّة وتراه «قمّة ما ابتدعه أيزر من مفاهيم وخطوط إجرائيّة»[577]. والسؤال هنا: أكان غياب المتلقّي في خطاب قيران الاستعرابيّ يتطابق كلّيّا مع دلالة الضمنيّة كما هي عند أيزر؟ لا يخوّل سياق البحث إجراء مقارنة بين مفهومي الغياب والضمنيّة. ولكنّه لا يكتفي بأقلّ من بيان المقصود بالغياب. من دلالات

---

575 Ibid, p. 226.

576 Guérin, La France catholique, op. cit, p. 217.

577 بوقرومة، حكيمة، تشكيل القارئ الضمنيّ في النصّ القرآنيّ، الخطاب، عدد5، 2009، دار الأمل للطباعة والنشر، والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، ص276.

الغياب السلب والنفي. ومنه كذلك التغييب. وفي ذلك كلّه لا حضورَ للمتلقّي. وقد تدلّ على الغياب قرائن نصّيّة أو إحالات مقاميّة.

أ. غيابه:

ليس من العسير أن نسجّل، عند النظر في نصّ قيران، أنّ صفحات كثيرة تتوالى دون تذكـير بالمتلقّي أو التأشـير على حضوره. والملاحـظ أنّ مواضع الغياب هذه كانت في الغالب وصفيّة. فكأنّ المتلقّي في مظانّ الوصف ومقامات التصوير يختفي لينشِّئ النصّ تنشة تأويليّة تجيب على أسئلة من نوع: لم وصف الواصف ما وصف؟ أيّ صلـة للواصف بالموصوف؟ لمن يوجّه الواصف وصفه؟ أهو وصف مباشـر أم رمزيّ؟ ألم يقل فتغنشـتاين نافيا المعنى عن الوصف المباشـر داعيا إلى التنسيب فيه: «إنّ وصفي لا معنى له إلاّ إذا كان يفهم على أنّه رمزيّ. كان عليّ أن اقول: «هكذا بدا لي»[578]؟

ومن الطريف في مظانّ الوصف أنّ الاهتمام فيها كان مكثّفا على شـخصيّات فاعلة ومواقع هامّة ومصنّفات عيون. فمن الشخصيّات التي استأثرت بالنصّ وغاب في حضورهـا المتلقّي، شـخصيّة لافيجري (Lavigerie)، على سـبيل المثال. لقد نسـجت هذه الشـخصيّة صفحات كتاب **فرنسـا الكاثوليكيّة**. حتّى كأنّها معادل مقامـيّ للمتلقّي، مقارنة بمواضـع أخرى من الكتاب. ومـن مواضع حضور هذه الشـخصيّة المكثّف ما امتدّ على صفحات كثيرة[579]. وهذا التكثيف يمكن أن يكون لـه أثر كبير في أفق التلقّـي. ومن المصنّفات الموصوفة والتي عدّها قيران بالغة القيمة كتاب بيلي (Beulé)[580] **حفريّات في قرطـاج (Fouilles à Carthage)**.وقد أحال عليـه كثيرا وامتدحه أيّما امتداح. وكان ذلك كافيا لاسـتحضار القارئ. فهو المعنيّ بذلك الخطاب التثمينيّ.

578 فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، م. س، ص253.
579 Guérin, La France catholique, op. cit, pp. 18-43.
580 أثريّ فرنسيّ(1826-Charles-Ernest Beulé)(1874

ومن مظانّ الوصف التي غابت فيها الإشارة إلى المتلقّي موضع بُدئبوصف سوسة[581] وانتهى إلى وصف جزيرة جربة[582] مرورا بالمنستير والمهديّة وصفاقس، وما بينها من مدن صغيرة.

ب. تغييبه:

وقد يتخلّى قيران عن ذكر متلقّي نصّه ذكرا مباشرا. فيغيّبه باعتماد صيغة الماضي. فبدل «ألفتُ» يكون «لفتُّ» كما لو كان الفعل قد انقضى في الزمن الماضي. وبانقضائه ينقضي مقام التلقّي. هذا عند توسّل الماضي صيغة، فما بالنا إذا أضاف أداة التحقيق «قد». هذا بعض قوله: «كنت قد لفتّ انتباه القرّاء، وأنا أتحدّث عن داود، إلى قبور الملوك وعلى قبر (Absalom)[583]»[584]. هل يمكن تأويل قوله هذا بأنّ المقام لم يعد مقام لفت انتباه وأنّ ما كان من حديث على قبور الملوك قد اقتضى، في حينه، لفت انتباه المتلقّي؟

وربّما استعاض قيران عن ذكر المتلقّي بتحويل الفعل من دلالته الزمنيّة الحاضرة إلى الزمن المستقبل. فيكون الفعل غير منقض في الحاضر. فإذا ارتبط بالمتلقّي فإنّه يظلّ معلّقا بالتحقّق الذي لا يكون دون منجز فعليّ. ومثال ذلك التعريف بتونس وهي إحدى المدن التي زارها قيران وخصّها بوصف كثير لم يجد فيه كفاية. أو لعلّه رآه دون انتظارات متلقّي خطابه. لذلك يلزم نفسه بتلخيص تاريخها. ألم يقل: «وقبل مغادرة تونس(المدينة) وحتّى تكون معروفة أكثر لدى القارئ، بقي عليّ أن ألخّص، بصفة مجملة، تاريخ هذه المدينة منذ الزمن المتقدّم من تأسيسها إلى الحقبة الراهنة»[585]. فلمَ الإصرار على أن تكون تونس»معروفة أكثر لدى القارئ»؟ ولم إلزام الذات بتلخيص يمسح تاريخها؟ أفلا يكون المتلقّي قادرا على فعل ذلك لو أنّه رغب فيه؟

وقد يكون ترحيل الفعل إلى الزمن المستقبل أوضح حين يعمد المؤلّف إلى سين الاستقبال. يكون إذّاك قد غيّب المتلقّي بإرجاء الفعل من ناحية وبالإخبار على

581 (Guérin, Voyage archéologique, op. cit, p. 101.(A partir de

582 :(Ibid, p. 198 (et suivantes

583 شخصيّة توراتيّة: أحد أبناء الملك داود الثلاثة.

584 .Guérin, La Terre Sainte, op. cit, p. 65

585 .Guérin, Voyage archéologique, op. cit, p. 33

حـــدود المقام الثقافيّ الذي عنه يصدر. وهذا المقام الثقافيّ ذو رافدين: رافد التجربة ورافد الإخبار. وكلاهما محدود. يقول: «ولمّا كنت أنا نفسي لم أزر من كلّ هذه المدن ســوى طرابلس (الغرب)، فإنّه عليها وعلى المنشـــآت الدينيّة الفرنسيّة التي تحتويها، تحديدا، سأوقف للحظة اهتمام القارئ. ثمّ سأضيف بعض الإرشادات التي وصلتني حول بنغازي وحول المهمّة الكاثوليكيّة التي أسّست فيها»[586].

غير أنّ مســألة الغياب هذه تظلّ مجرّد ظاهرة تطفو على ســطح النصّ أو مجرّد رغبة عند المؤلّف يفعّلها متى عنّ له ذلك لغاية خفيّة، ربّما. إنّ ما يتغيّاه منتج النصّ لا ينقطع البتّة عن كونه موجّها لشخص ما، وإن كان يتراءى للناظر غيابه فإنّه ماثل في مخيّلة المؤلّف. وهذا بعض ما قال فتغنشتاين في ذلك: «حين يقصد شخص شيئا ما، فإنّه يقصده لنفسه... إذا قصدت فكأنّك توجّهت نحو شخص ما»[587].

ثانيا: أشكال حضور المتلقّي بين التماثل والتفارق:

لمّا كان المتلقّي عنصرا مقاميّا مســاهما في بنــاء النصّ، فإنّ اندراجه في الخطاب يحيل على نزعة عقليّة تكون فيها الحاجة إلى المشاركة في إنتاج المعرفة وترويجها. فينتج نوع من التعالق بين المبدِع والمبدَع له عبر وســيط هو المنجز الإبداعيّ، في شــكلين اثنين: التماثــل أو التفارق. ويتجلّى هذان المقامان في الصيغ النصّيّة وفي الدلالات المســتخلصة منها ومن عناصر مقاميّة حافّة بها. ومن هنــا يكون النظر في المتلقّي مكوّنا مقاميّا، وقد تفاعل مع بقيّة المكوّنات، سبيلا إلى تعميق التعاطي مع المسائل تعرّفا وتفكّرا و تأويلا.

(1) مقام التماثل:

بات من الواضح أنّ متلقّي الخطاب يشــارك في إنتــاج المعنى. وقد حاول أيزر أن يضاعــف ذلك الفعل بمنــح القارئ قدرة على إعطاء النصّ سمة التوافق. غير أنّه تبيّن أنّ هذه الســمة ليســت معطى نصّيا. ذلك أنّها نتاج فهم معقود بالمتلقّي. ولا يتأتّــى الفهم دون ملء الفراغات[588] التي يتركهــا المؤلّف بوعي أو بغير وعي. وملء

586 Guérin, La France catholique, p. 206.

587 فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، م. س، ص329.

588 فولفغانغ، فعل القراءة، م. س، ص101 وما يليها.

الفراغـــات في مقام التماثل لا يكون بغير فهم اللفظ والمقصد كليهما. وهذا عين ما توصّل إليه أمبرتو حين نظر إلى المتلقي كمشـــارك اســـتراتيجيّ في بناء المعنى. بل إنّه تجاوز ذلك إلى مطالبة المؤلّف» بوضع إســـتراتيجيّة نفسيّة تأخذ في اعتبارها توقعات حركة الآخر...»[589].

أ. في الصيغة:

من الأشكال الممثّلة لمقام التماثل أن يحضر المتلقّي عن طريق إدماجه مع ضمير المتكلّم الجمع. ها هنا يتّحد باثّ الخطاب ومن به قُصد، وينصهران في مقام واحد. يقول: «بعد وصف الجزيرة المجمل والعامّ هذا، لنتوقّف لحظة في حومة الســـوق التي تشبه فيها العاصمة»[590].

ومن الصيغ الدالّة على مقام التماثل صيغة الطلب. فقول المؤلّف» ولكن ليكن من المسموح لي...»[591] يكثّف من الفراغات ويضاعف التأويل ويوسّع أفق الانتظار. وقد جاء قوله هذا متوسّطا خبرين مبطّنين إغراءً. قال: «كنت قد ذهبت إلى مالطة مرارا. وعدت إليها هذه الســـنة من جديد لأزور فيها المنشـــآت الدينيّة». ثمّ قال: «ســـأحدّث القارئ بشأنها... هذه الجزيرة الشهيرة»[592]. ولكن أين يكمن التماثل؟ يوضـــع المتلقّي والنـــصّ ومنجزه في مرتبة واحدة. فالمنتـــج يطلب الإذن في الإنجاز. والمفـــترض أنّ المتلقّي يجيب الطلـــب ليكون الإنجاز. فإذا تطابق مقام الطلب ومقام الإيجاب تحقّق الإنجاز آليّا. وهنا مكمن التماثل. فالنصّ يتحرّك باتّجاه التماثل. وهو «في هذه الحالـــة، تعبره... إحالات وقفزات إلى الأمام، واســـتباقات وعودات إلى الوراء»[593]. والمتلقّي يدرك دوره في نظم الســـوابق واللواحق تحقيقا لانســـجام النصّ. ومن ثمّ تماثله معه ومع منتِجه.

وهـــذا مثال آخر على صيغة الدمج. ولكنّهـــا، أي الصيغة، مركّبة ومتطوّرة عن ســـابقتها في المثال المذكور آنفا. فإن عدّدنا أشـــكال الدمج فيها ألفيناها مضاعفة:

589 أمبرتو، القارئ في الحكاية، م. س، ص 67.
590 Guérin, La France catholique, op. cit, p. 166.
591 Ibid, p. 171.
592 Idem.
593 أمبرتو، القارئ في الحكاية، م. س، ص 232.

«سنتوقّف» ثمّ «نحن» ثمّ «أنفسنا» ثمّ «مع القارئ» ثمّ «لنتمكّن». وهذه الصياغة كاملة «وهناك سنتوقّف نحن أنفسنا مع القارئ لنتمكّن من إثارة انتباهه إلى الأشياء الأساسـيّة الجديرة بإيقافه في تلك المنطقة الشهيرة»[594]. فانظر إلى أيّ حدّ يمكن أن يصل التماثل.

يمضـي قيران على هذه الوتيرة في المدوّنة المنتخبـة وفق رؤية مخصوصة يعيّن من خلالها مداره الفكريّ. وهـو، عنده، المدار الأصحّ والأمثل. ويعوّل على بنى النصّ العميقة في عمليّة كشف المعنى أو اكتشافه. ومهما تكن رؤيته هذه حسنة أم رديئة، فإنّها عنده، في سـياقها المقاميّ، مشـروعة وما على المتلقّي غير تثبيتها عبر التماثل مع صاحبها.

ب. في الدلالة

تنكشف صورة المتلقّي في خطاب قيران الاستعرابيّ تدريجيّا. ولننتخب شاهدا، دون اقتطاع بعضه، قصد تفكيكه ومحاولة سبر أغواره وصولا إلى شكل التماثل المقصود. يقول: «لذا اعتقدتُ، لمعرفة بلد كان مشهورا جدّا، واليوم لا يزور الأوروبيّون مناطقه الداخليّة إلاّ نادرا، أنّ نشر يوميّات رحلتي لن يكون عديم الفائدة، يوميّات، تسمح للقارئ باتّباعي خطوة خطوة واستكشـاف، إن جاز التعبير، معي، يوما بعد يوم، مرحلـة بمرحلة، مختلف المناطق التي أقوده إليهـا الواحدة تلو الأخرى»[595]. لا يخفي المتلفّظ أنّ ما سـيأتيه من قول هو من باب الاعتقاد بمفهومه العامّ. ولا يخفى على متلقّي الخطاب أنّ مسألة الاعتقاد تخصّ الباثّ، فليس هو بملزم بها، وأنّ شهرة البلد قد تكون وجهة نظر، لا يشـاطره إيّاهـا الآخر، وأنّ تقرير ندرة زيارة الأوروبيّين قد يكون له ما يبرّره. وينبثق السؤال: لم المناطق الداخليّة؟ أهو استدراج؟ وفيم تقرير فائدة نشـر يوميّاته؟ أليس فيه ترويج لذات المبدع؟ ألم يقل فتغنشـتاين: «يمكن أن نحوّل لعبة الإخبار اللغويّـة بصورة تجعل هدف التواصل ليس إبلاغ المتلقّي معلومة حول

594 Guérin, La Terre Sainte, op. cit, p. 439.

595 Guérin, Voyage archéologique, op. cit, pp. VII-VIII.

موضوع محلّ الإخبار، بل حول المخبر نفســـه»[596]. ألم يقدّم مثالَيْ: «إنّي أعتقد...» و«من الممكن أن يأتي اليوم»[597].

وأمّا طريقة نشــر المعلومــة في اليوميّات، فقد قامت علــى التفصيل والتوضيح والتدقيــق: «خطوة خطــوة»، «يوما بعد يوم»، «مرحلة بمرحلــة»، «الواحدة تلو الأخــرى». ألا يريــد من المتلقّي أن يماثله مماثلة كلّيّة؟ ثمّ إنّــه يصرّح بقيادته لمتلقّي ملفوظه: «تسمح له باتّباعي» و«أقوده إليها». لا يخفي المتلفّظ قدرته الاستكشافيّة ولا اســتعداده لتخفيف وطأة الكشف على القارئ. لذلك يؤكّد مرافقته ومشاركته. ولكن لِم هذا التأكيد؟ لَكَمْ هي كثيرة الفراغات التي يُنتظر ملؤها.

لا تخفــت الرغبة في جعل المتلقّي صنيعة المؤلّف. فالقضايا التي يروّجها صاحب النصّ والانطباعات التي له حولها واعتقاداته بشأنها تسكن عالم المؤلّف الذي يسعى إلى بثّها في متلقّي خطابه ومن ثمّ تأثيث مقامه ونحت صورته بما ينسجم وصورته هو. اســتمع إليه وهو يقول: «إنّه كالمســتحيل عليّ، قبل أن أنخرط مع القارئ في قلب البلد، ألاّ أعيد معه مجدّدا هذا الحجّ الأثريّ نفسه»[598].

2 مقام التفارق:

ومفهوم التفارق هنا مقابل للتماثل. فلئن كان منتج النصّ الأدبيّ مسكونا بهاجس التماثــل المتجلّي في احتوائه المتلقّــي ومحاولة التأثير فيه فإنّه، أي منتج النصّ، يدرك حقّ الإدراك اســتحالة دوام التماثــل بينهما، إن وقع فعلا. تقول كولز متحدّثة عن المتلقّي مؤكّدة أثر المقام الاجتماعيّ والثقافيّ فيه بما يجعله ذاتا متجدّدة بتجدّد المقام من خلال «اعتباره جزءا ممثّلا للمقام الاجتماعيّ والثقافيّ الذي يتطوّر فيه»[599]. وقد انتبــه أمبرتو، هو الآخر، إلى هذا النــوع من التفارق بين مقام المؤلّف ومقام المتلقّي ودور كلّ منهما في تفعيل مقام الخطاب. وهذا بعض ما قال: «والواقع أنّه ينبغي أن يصادر الأخيرُ (ويقصد المؤلّف)، بدءا، على شيء لا وجودَ راهنًا له بعدُ، وأن يفعّله باعتباره سلســلة من العمليّات النصّيّة؛ وبالمقابل، يقتضي من الأوّل أن يستخلص

596 فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، م. س، ص414.
597 م. ن، ص، ن.
598 Guérin, Voyage archéologique, op. cit, p.36.
599 Cools, Le lecteur en théorie, op. cit, p. 49.

صورة نموذجيّة عن شيء كان سبق التثبّت من كونه فِعلَ التلفّظ، وقد حلّ في النصّ على هيئة اللفظ»[600].

وفي هذا السـياق نفسه يطوّر فتغنشتاين المبحث ويوسّعه. فينظر إلى الصورة من جهة تمثّلها في الذهن تمثّل تصوّر لا تصوير. يقول: «الصورة الذهنيّة هي الصورة التي سيصفها من سيصف تصوّراته»[601]. وعن هذين الفعلين المتغايرين: التصوّر والتصوير ينشأ مقام التفارق. وننظر فيه من حيث الصيغة ثمّ الدلالة.

أ. في الصيغة:

يصف قيران أحياء من المدينة العتيقة (تونس). ويجري مقارنة بين موقعين: أحدهما يسـكنه الأهالي والآخر اليهود. ويجعل المتلقـي منخرطا في مهمّة المقارنة بل مكلّفا بها كما لو كان المؤلّف قد أعفى نفسـه منها. فيغيـب ضمير المتكلّم الجمع ليحلّ محلّـه ضمير المخاطب أنتَ. يقول متحدّثا عن الأحياء: «أضف إلى ذلك أنّها نادرا ما تكنس، أو يكون كنسـها سيّئا، وأنّها، أحيانا، تشـبه البالوعات القذرة الباعث مظهرها علـى الاشمئزاز. الحيّ الذي يقطنه اليهود والذي يكتظّ بحشـد من الناس البائسـين...»[602]. يتخلّى الباثّ عن متلقّي نصّه ولا يعلن مرافقته كما فعل في مقام التماثل ولا هو يندمج معه فعلا ولا وصفا.

ويحضـر التفارق في الصيغة من خلال توجيه تحذير إلى المتلقّي. وهو تحذير خال مـن الانفعال والاعتباط. وأمّا مداره فعلى المعلومات والانطباعات التي وُجّهت إلى المتلقّي. لقد كانت ذات سمتين: سمة «المباشرة» وسمة «الشخصيّة». يقول: «وبوعي أدبيّ أحذّر القارئ الذي لم يأخذ إلى حدّ الآن، من جهتي، سوى معلومات مباشرة وانطباعات شـخصيّة»[603]. أربع إحالات تعمّق غموض النصّ وتقتضي دقّة في بناء المعـنى. فصيغة الجمـع في «المعلومات والانطباعات» إضافـة إلى الجمع بينهما في تركيـب واحد منعوتتين تباعا، كما تقدّم، تخلق مسـافة بين الباثّ والمتلقّيوتضاعف الفراغات في النصّ وتطوّر الوظيفة التأويليّة.

600 أمبرتو، القارئ في الحكاية، م. س، ص 78.
601 فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، م. س، ص301.
602 Guérin, Voyage archéologique, op. cit, p.15.
603 Guérin, La Terre Sainte, op. cit, p. 421.

ومـــن صيغ التفارق، كذلك، توفّر النصّ على موقـــف يقصي فيه الباثّ متلقّي خطابه، بشكل أو بآخر، من متابعة التسلسل سواء في الوصف أو السرد. والملاحظ أنّ هذا النوع من الصيغ حضر في مواضع مغرية بالوصل لا القطع. وهذا شاهد أوّل يقرّر فيه المؤلّف إعفاء من يوجّه إليه نصّه من بعض مؤثّثاته المفترضة: «يطلق سكّان المنطقـــة على هذه الخرابة اســـم دار الغولة... ويحكون عن هذه الســـاحرة العجيبة خرافـــات غريبة أعفي القارئ منها»[604]. وهذا شـــاهد ثان: «هناك حديث، حاليّا، عن إنشاء ميناء في هذا الموضع ومشاريع مختلفة، الحديث مع القارئ حولها سيكون في غير محلّه، هي قيد الدراسة في الوقت الحالي»[605]. في هذا الشاهد إغراء بالإخبار بمـــا هو آت من إنجازات، قد يكون المتلقّي متلهّفا لمعرفتها، وقد تكون من العناصر النصّيّة المساعدة على ملء فراغات النصّ. ولكنّ المؤلّف يرى خلاف ذلك. فيصدر قراره بإيقاف الخبر والتوقّف عن إمداد المتلقّي بمزيد المعلومات حوله. والســـؤال هنا: أكان الفاعل فعل ما فعل بوعي أم بغير وعي؟ وأيّا كان الجواب فإنّ فراغات النصّ تأخذ في التداعي أكثر فأكثر.

ب. في الدلالة:

لا ينفصل مفهوم التفارق في مستوى الدلالة عن القصد. فالمعنى يُبنى بناء قصديّا. وحين يتساءل فتغنشـــتاين: «... أليس قصدنا هو الذي يعطي معنى للقضيّة»[606]، فإنّه لا يكون بذلك قد ربط المعنى بالقصد، فحســـب، وإنّما أشّـــر على الصلة بين منتج النصّ ومســـتهلكه. فهل كان المؤلّف يقصد في مقام التفارق الدلاليّ أن يتفرّد بامتـــلاك المعرفة، وربّما الحقيقة أيضا؟ وها هو شـــاهد، تواتـــر أمثاله في النصّ كثير، «ليس بوسع القارئ أفضل من مراجعة المؤلّف[607] في هذه النقطة»[608].

يقـــدّم المؤلّف صورتين متقابلتين: صورة العـــارف وغير العارف. ومعرفة العارف علـــى ضروب ثلاثة: معرفة المســـألة ومصدرها ومعرفة النقص لـــدى المتلقّي ومعرفة

604 .Guérin, Voyage archéologique, op. cit, p.215

605 .105-Guérin, La France catholique, op. cit, pp. 104

606 فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، م. س، ص297.

607 ويعني(de Saulcy)وكتابه رحلة إلى سوريا وحول البحر الميّت:Voyage en Syrie et autour de la mer Morte

608 .Guérin, La Terre Sainte, op. cit, p. 66

حاجتــه إليها. وأمّا غير العارف فهو بحاجة إلى المعرفــة ومصدرها وعارفها ودعوته إليها، بل وســرّ دعوته إليها. يحدث التفارق في مســتوى المعاني الموصولة بكلّ شقّ من معادلة: المؤلّف والمتلقّي. وينآى المؤلّف بمعرفته التي قد تؤوّل إديولوجيّا. ويصبح تأثيث المقام بهما، بناء على ذلك، تفارقيّا. ولكنّه يظلّ منتجا تأويليّا من جهة الإثارة والدفــع إلى فعل التأويل. يقول أمبرتو: «... الكفاية الإديولوجيّة لا تعمل بالضرورة عمل كابح للتأويل، طالما يسعها أن تقوم بدور المثير أيضا»[609].

ثالثا: دور المتلقّي في مقام الخطاب بين التوسعة والتوجيه:

إنّ الســؤال الــذي حدا بنا إلى هذا القســم هو: أيكــون دور المتلقّي ماثلا في التوســعة أم ثاويا في التوجيه؟ وهو سؤال مشتقّ من آخر مركّب: أيّ قصد للمؤلّف مــن إيراده المتلقّي إيراد تصريح؟ أكان قصد إلى توســعة الخطًــاب به، أم تراه أراد توجيهــه إلى قضايا بعينها؟ وفي إطار التوســعة، هذا، يرى فتغنشــتاين في تحقيقاته الفلسفيّة أنّ تجلية القضيّة تقتضي التوصّل «إلى وضوح أكبر فيما يتعلّق بمفاهيم مثل الفهم والقصد والتفكير»[610]. وقد يتأتّى ذلك بلفظ قليل ومعنى غزير. ولكنّه لا يتأتّى لكلّ متلقّ على وجه التساوي.

وأمّــا إطار التوجيه فقد بــدا من البيّن وقوعه بين البــاثّ ومتلقّي خطابه وقوع اقتضــاء لا اختيار. ولعلّه كذلك في الاتّجاهين: أي من الباثّ إلى المتلقّي، ومنه إلى الباثّ في تفاعل قد لا ينتهي. ويضرب فتغنشتاين، لذلك، مثالا «إذا سطّر أحدهم حــدّا فاصلا، يمكن ألاّ أعتبره الخطّ الذي كنت دائما أرغب في تســطيره، أو ذاك الذي قمت بتســطيره في ذهــني»[611]. وهنا يمكن أن تتقاطع التوســعة والتوجيه مع قدرات المتلقّي الإدراكيّة وميوله النفسيّة.

609 أمبرتو، القارئ في الحكاية، م. س، ص 235.
610 فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، م. س، ص180.
611 م. ن، ص176.

(1) مقام التوسعة:

أ. في التركيب:

يتحدّث فتغنشتاين عن دور المتلقّي في بناء المعنى وإنشائه ومدى ارتباطه بتوسعة التركيب. فيقدّم مثالا طريفا من جهة تفكيك ما لا يفكّك. يقول ناقلا صوت الباثّ وجواب المتلقّي: «احضر لي عصا المكنسة والفرشاة المثبتة في العصا»... «تريد المكنسة؟»[612]. ثمّ يتساءل: «فهل سيكون فهمُ مخاطَبنا للقضيّة الأكثر تحليلا أفضلَ»[613]. وإن شئنا الجواب فإنّه مشروط بروابط مقاميّة كثيرة: منها الباثّ والمتلقّي وصلتهما بالعلامات النصّيّة، ومنها كيفيّة انتظام تلك العلامات، ومنها أنواع القصد ومستويات الفهم، ومنها القضيّة في حدّ ذاتها ومدى قابليّتها للتوسعة.

ولننتخب شاهدا أورده قيران بعد أن أسهب في إجلال فرنسا واستعراض الدور الحضاريّ الذي نهضت به عبر التاريخ في نشر المسيحيّة وبسط نفوذها في بلدان البحر المتوسّط وكشفه عن سعادته بذلك. قال ناقلا خياره: «في التطواف مع القارئ بحوض البحر المتوسّط وفي التأشير على أنّ في تونس ومالطة وطرابلس (الغرب) ومصر وفلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وفي جزر كثيرة من اليونان وتركيا، في القسطنطينيّة... أهمّ المنشآت المسيحيّة سواء (منشآت) الإحسان أو التعليم، التي ترعاها فرنسا أو تحميها والتي تؤدّي، حيثما وجدت، إلى نشر أعمالنا الخيّرة، ولغتنا وتقاليدنا وحضارتنا، فتأثيرنا»[614].

هذا واحد من مواضع التوسعة القائمة على التركيب والمرتبطة بمقام المتلقّي. فاستعراض كلّ هذه الأسماء الأعلام الخاصّة ببلدان البحر المتوسّط كان بالإمكان الاكتفاء فيه بذكر موقعها المتوسّطيّ. وعرض مهامّ فرنسا في تلك البلدان كان بالإمكان الاستعاضة عنه بالتمثيل له، مثلا. ولا شكّ أنّ التأثير الحضاريّ شامل لكلّ تلك التأثيرات. فما حاجة المتلقّي إلى هذا الزخم الهائل من العبارات النصّيّة. لا يخفي المؤلّف أنّ هذه التوسعة التركيبيّة كانت ممّا بدا له وسيلة أبسط وأعقل.

612 م. ن، ص166.

613 م. ن، ص. ن.

614 Guérin, La France catholique, op. cit, pp. 11-12.

وبهذا قدّم لتلك التوســعة بقوله: «لهذا، فإنّ الوســيلة الأبسط والأعقل بدت لي في التطواف مع القارئ بحوض البحر المتوسّــط...»[615]. والنصّ مترع بشواهد من هذا النــوع. وإنّ في ذلك أكثر من دلالة على اعتبار المتلقّي عمدة في مقام الخطاب، به يبنى وعليه تُعلّق توسعته.

ب. في الدلالة:

لا تبدو التوسعة التركيبيّة في مقام التلقّي منفصلة عن تلك التي تكون في الدلالة. فلئــن كان مقــام التلقّي ينبني ظاهرا على مكوّنات النــصّ، فإنّه يكون قد بُني بناء ســابقا بوعي أو بغير وعي. فمقام التلقّي، في حقيقته، بناء ثريّ المكوّنات متشعّب العلاقات متطوّر الدلالات. فيكفي أن تنخرط لفظة في عالم المتلقّي معايَنةً أو سماعا حــتّى ينفتــح باب التأويل. فما بالك إذا وفّر النصّ مَعينــا من الألفاظ والدلالات اللامحدودة؟

يقول قيران في حديثه عن قرطاج : «لذا إن كنت أريد، في هذه اللحظة، محاولة إعطاء القارئ فكرة حول المظهر العامّ الذي يوفّره الشاطئ الشهير جدّا حيث كانت قرطــاج، من خلال دعوته للجلوس لحظة معي على أنقاض هذه المدينة، عليّ نبش التاريخ، أمام عينيه، وإعادة إنتاج الأحداث الرئيســيّة التي كانت (قرطاج) مســرحا لهــا، تباعا»[616]. ما الذي يخرج به المتلقّي مــن هذا الخطاب من دلالات قد منتجه قد قصد إليها؟

نميّــز هنا بين مقام التلقّي ومقام المتلقّي المقصود بالخطاب[617] في حيثيّاته الزمانيّة والمكانيّة والثقافيّة. بينما ينفتح مقام التلقّي على عدد لانهائيّ من المتلقّين. من خلال الشــاهد المتقدّم، ينبني مقام التلقّي على جملة مقوّمات يتواشج فيها الزمان والمكان والإنســان في رؤية أثريّة: نحن، إذن، في قرطاج، بل إزاء شــاطئ كان يحويها. وهو مشهور. وشــهرته بالغة. نحن، لذلك، على أنقاض مدينة قرطاج، وبحاجة إلى نبش تاريخها وإعادة إنتاج الأحداث الرئيســيّة التي شهدتها قرطاج، أوّلا بأوّل. هذا المقامّ

615 Ibid, p. 11.

616 Guérin, Voyage archéologique, op. cit, p.35.

617 انظر: فولفغانغ، فعل القراءة، م. س، ص27. بدءا من قوله: «وصورة القارئ المقصود... ».

العـــامّ. أمّا مقام المتلقّي، وهو خاصّ، فيظهر فيه البـــاثّ والمتلقّي في علاقة تواصل متطوّرة تنمو فيها دلالته كلّما كان التقدّم في القراءة. تمثّلت علاقة التواصل في ثلاثة مســـتويات آخذ بعضها برقاب بعض. ففي المســـتوى الأوّل: محاولة إعطاء المتلقّي فكرة حول قرطاج. وعن ذلك تتولّد دلالة النســـبيّة والإغراء. وفي الثاني: دعوته إلى الجلوس لحظة معه. وعنه تنشأ الحميميّة والاستدراج. وفي الثالث: نبش تاريخ قرطاج أمام عينيه. وعنه تسفر الموضوعيّة والشفافيّة. وجميع هذه الدلالات أسفرت عن دور المتلقّي في توسعة مقام الخطاب الاستعرابيّ عند قيران.

2 - مقام التوجيه:

لا خلاف بين المشـــتغلين في حقل النظريّات النقديّة في أنّ منشـــئ النصّ ابتداء يســـعى إلى توجيه خطابه وجهة معيّنة. وربّما كشـــف مقاصده أو تركها عهدة لدى المتلقّي يفكّ رموزها. وعند التأمّل في هذه المدوّنة المنتخبة نلاحظ أنّ قيران قد تخطّى توجيه الخطاب إلى توجيه المتلقّي في الخطاب. وكان توجيهه ذاك على ضربين: مباشرا وغير مباشر.

أ. التوجيه المباشر:

ومن مواضع التوجيه المباشـــر المتواترة في نصّ قيران موضعٌ يمتدح فيه دو فوقي[618] (de Vogüé) ويثمّن عمق تحليله في كتابه **كنائس الأرض المقدّســـة** (**Eglises de la Terre sainte**). وهـــذا النـــوع من التثمين، برأي فتغنشـــتاين، لا يرتقي إلى مرتبة الشـــهادة لأنّه رؤية ذاتيّة فيها من النسبيّة ما فيها. فكأنّا بالمتلقّي سيقول عند قراءة ذلك، والعبارة لفتغنشـــتاين: «لا يمكنني أن أقبل شهادة الآخر لأنّها ليست شهادة. فهي لا تقول إلاّ ما كان يميل إلى قوله»[619]. ولعلّ هذه النسبيّة في الشهادة هي التي كانت وراء توجيه المؤلّف رجاء إلى المتلقّي بالعودة إلى المصنّف المذكور سابقا.

والملاحظ أنّ الطلب كان صيغ بأسلوب يميل إلى اللطف والأدب. فهو لا يطلب مراجعة الكتاب بل التلطّف بالمراجعة. وهو إلى ذلك يجعل طلبه على وجه الإمكان

618 أثريّ فرنسيّ (1829) (1916-Charles-Jean de Vogüé)
619 فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، م. س، ص365.

لا الإلزام. ومعلوم لدى العارفين بعلم النفس، كثيره أو قليله، أنّ هذا الأسلوب في مقام التوجيه أنجع ونتائجه أفضل. وهذا قوله: «أرجو القارئ أن يتفضّل بمراجعته، إن أراد التعمّق في المسألة»[620].

ومثل هذا الشاهد كثير في خطاب قيران بما يؤكّد اندراجه في إحدى استراتيجيّات الخطاب الاستعرابيّ حيث يكون المتلقّي مقصودا بالتوجيه إلى إحدى الوجهات التي يخيّرها المؤلّف. وما يسجّل أنّه غالبا ما يُقرن هذا التوجيه بتثمين الهدف واستحسانه سواء في ذلك أكان شخصيّة أو مصنّفا أو حدثا أو حتّى مجرّد فكرة. ها هو يقول كما لو كان في موضع اضطرار: «في ختام المجلّد VII، ليس بوسعي إلاّ أن أحيل القارئ إلى هذا الملخّص الممتاز»[621]. وقد يجيء التوجيه إثر وصف مطوّل أو سرد معمّق. فيصبح التوجيه إذّاك نتيجة حتميّة. يحاول قيران الإتيان على أحد آثار بيلي (Beulé) تعريفا وتلخيصا. وبيلي هذا من أهمّ الشخصيّات المتواترة الحضور لاسيّما في **رحلة أثريّة**. ومن هنا تعدّدت إحالات المتلقّي عليه. فقال: «أحيل القارئ، إذن، إلى أثره واللوحات المصاحبة له»[622]. وأخبر عنه مقرّرا «إلزام القارئ بمراجعة الأثر السالف الذكر»[623]. ويعني أثر بيلي. ويعلي من شأنه إلى درجة اعتباره عالم الذاكرة.

وهذا جميعه يؤثّث مقام التلقّي. ويوسّع أفقه. ويكسب المتلقّي ثقافة مخصوصة. فيجيء التوجيه سلسا. ذلك أنّ «لمعلومات أوسع في مسألة موانئ قرطاج أحيل القارئ إلى عالم الذاكرة السيّد بلي (M. Beulé)»[624]. وسلك قيران المسلك ذاته، مع فوارق طفيفة في مستوى التراكيب والصفات، في توجيه المتلقّي إلى كلّ من السيّد دو صولسي(M. de Saulcy)[625] ومصنّفه **قاموس آثار القدماء التوراتيّة** (**Dictionnaire des antiquités bibliques**)، وكذلك السيّد الكونت دوفوقي (de Vogüé) وكتابه **هيكل القدس** (**Temple de Jérusalem**)[626]، مع إطناب كبير في وصفهما.

620 .Guérin, La Terre Sainte, op. cit, p. 100
621 Guérin, Voyage archéologique, op. cit, p.34
622 .Ibid, p.46
623 .Ibid, p.52
624 .Ibid, p.68
625 أثريّ فرنسيّ:(1807)(1880-Félix de Saulcy)
626 .33-Guérin, La Terre Sainte, op. cit, pp. 32

ومجمـــوع ما نال استحســـان قيران من كتّاب وكتب، ورنا بـــه إلى المتلقّي في توجيه مباشر، له بنية فكريّة واحدة مكشوفة، يمكن أن تشكّل المتلقّي عكسيًّا.

ب. التوجيه غير المباشر:

يختلف مقام التوجيه غير المباشـــر عن مقام التوجيه المباشـــر لا بموجب المطابقة بينهما، فحسب، وإنّما بما يقتضيه كلّ منهما من قطبي عمليّة التواصل، منتجيْ المعنى في النصّ إمّا إنشاء أو تنشئة.

ولئـــن ارتبط الفهـــم بعملية بناء المعنى عن طريق تقنيـــة ملءالفراغات التي يتوفّر عليها النصّ فإنّ على المتلقّي اختيار طريقة في التعاطي مع النصّ. وهذا النصّ يمنحه إمكانات التوغّل فيه وكشـــف علاقاته الداخليّـــة والخارجيّة. ولكن «ليس كلّ متلقّ يهتدي إلى الكشـــف عن إدراك العلاقات الموجودة بـــين أجزاء النصّ»[627]. وعمليّة الكشف تمرّ، حتما،عبر السؤال. وينبثق السؤال من دواعي ضمّ الألفاظ بعضها إلى بعض، بل من الألفاظ في حدّ ذاتها. فهي تغيّر دلالاتها كلّما غيّرت مواضعها. فالمقام هو الذي يمنح الألفاظ دلالتها.

ولم يجانب فتغنشتاين الصواب حين قال: «وقد تعلّمت تدريجيًا بهذا، وبتكرار سماع هذه الألفاظ في مقامها في جمل مختلفة أن أفهم إلى أيّ حقيقة تشـــير الألفاظ»[628]. ولهذا المقـــام دوره في قراءة المواضع التي يُخضع فيها الباثّ خطابه لتقنية التوجيه غير المباشـــر. فاللفظ عندها قد يؤدّي معنى وقد يؤدّي نقيضه. وما على المتلقّي إلاّ أن يتفطّن إلى خصوصيّة الانزياح الدلاليّ في مقام التوجيه غير المباشر هذا.

ولننتخب شـــاهدا أراد قيران، من خلاله، أن يـــزجّ بمتلقّيه في مقام ثقافيّ معيّن. يقـــول: «أودّ نقل قارئي بعيدا عـــن الضجيج والضوضاء والتطواف معه، بعد الآباء الفرنســـكان[629] الموقّرين، في مختلف محطّات موكبهـــم الاحتفاليّ الذي يقومون به كلّ يوم حول البازيليك»[630]. تبدأ الأسئلة البانية لتأويل الخطاب انطلاقا من توسّل

627 بوقرومة، تشكيل القارئ الضمنيّ، م. س، ص285.

628 فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، م. س، ص117.

629 الآباء الفرنسسكان(Pères Franciscains): لهم مذهب دينيّ كاثوليكيّ ظهر في إيطاليا عام 1210م ويقوم على تقليد المسيح، عليه السلام، في حياة البؤسوالتقشّف المطلق.

630 Guérin, La Terre Sainte, op. cit, p. 102.

الباث لجملة من الألفاظ المثيرة للوهلة الأولى: لم ترك صيغة «وليتفضّل» المتواترة في خطابه وعمد إلى «أودّ»؟ ومن الواضح أنّ الرغبة في الفعل تحوّلت من المتلقّي إلى الباثّ. ولم إضافة القارئ إليه في «قارئي» والحال أنّه عوّد الناظر في النصّ على لفظ «قارئَ» في صيغتي المفرد أو الجمع؟ ولم، ثالثا، الرغبة في نقل القارئ بعيدا عن الضجيج والضوضاء؟ فأين تراه يكون الهدوءَ والسكينة؟ ويبقى السؤال «لِمَ؟» مفتاح ما استغلق من المعنى، مفتاح الفهم، ومن ثمّ التأويل.

إنّ الوجهة التي إليها يوجّه الباثّ متلقّي خطابه توجيها غير مباشر فيه غير قليل من الإغراء وكثير من الاستدراج، هي وجهة الآباء الفرنسسكان. وهم بعبارة قيران «موقّرون» ولهم احتفالات كنائسيّة يوميّة. ماذا يمكن أن يكون وراء هذا النوع من الخطاب التوجيهيّ غير المفصح عن وجهته؟ لقد أترع قيران كتابه هذا، **الأرض المقدّسة**، بخطاب ثقافيّ دينيّ ذي استراتيجيّة تقوم على إظهار الموضوعيّة في العرض والأمانة في نقل المعلومة والدقّة في ذكر الأعلام ومصنّفاتهم والمعالم الأثريّة وقيمتها العلميّة والحضاريّة والصدق في نقل الأحداث بما في ذلك الحروب الصليبيّة ودورها في نشر مبادئ الحضارة الإنسانيّة.

ولم يأل قيران جهدا في بيان زعامة فرنسا في ذلك. فقد أخذت على كاهلها مسؤوليّة تمدين العالم، والشرقيّ منه على وجه التحديد. لكأنّ قيران صاغ خطابه متدبّرا شخصيّة المتلقّي من خلال ما هي عليه وما يمكن أن تكون عليه وفق خياراته هو. يقول فتغنشتاين: «يمكننا، إذن، التفكير في شخصية القارئ... بالمقام الاجتماعيّ-الثقافيّ الذي نختاره»[631].

631 Cools, Le lecteur en théorie, op. cit, p. 59.

الخاتمة:خلاصات واستنتاجات وتوصيات.

1 - خلاصات: في ثلاث نقاط:

الأولى: حاولــت هذه الورقة، من خــلال عمليّة اســتقرائيّة مختصرة، أن تعرّف بطبيعة العلاقة بين المقام وفعل القراءة معتبرة المتلقّي مقوّما مقاميّا يوسّع أفق الخطاب تأويليّا.

الثانية: تمّ التركيز على حضور المتلقّي وأشكال ذلك الحضور في مقامات متنوّعة كالتماثل والتفارق والتوســعة والتوجيــه. وكان التأكّد من فرضيّة قصديّة المؤلّف في إدراج المتلقّي إدراجا صريحا في نصّه.

الثالثة: سعت الورقة إلى اختبار ما تقدّم من خلال مدوّنة المستعرب فكتور قيران. والتزمــت بالنظر في حضور المتلقّي ودوره مقاميّــا دون الانزياح إلى خصائص هذا النوع من الخطاب الذي يستهدف الإعلاء من الذات الغربيّة على نظيرتها الشرقيّة.

2 - استنتاجات: في ثلاث نقاط:

الأولى: إنّ الإعلان عــن متلقّي النصّ يعدّ اختيارا فنّيّا يجعل المنتَج الفنّي متّجها وجهة معيّنة هي مراد المؤلّف. وقد يكون الخطاب الاســتعرابيّ قد سبق، إجراء، إلى هذا التوظيف.

الثانية: إنّ محاولة استقراء هذا خطاب في المدوّنة المنتقاة قصد استنطاقه في مسألة المقام، في أحد مقوّماته الأساسيّة أي المتلقّي، دلّت على مركزيّته في نسج نظام النصّ الفنّيّ والدلاليّ.

الثالثــة: تواتر حضــور المتلقّي في خطاب قيران مفردا وجمعــا، اسما وفعلا، وإن كان يمثّــل مظهرا من مظاهر إغناء النصّ فنّيّا، فإنّه يجعل من العمليّة التأويليّة ذات مستويات وأبعاد تضاعف طاقة النصّ الإبداعيّة وتمنحه صفة التجدّد.

3 - توصيات: في ثلاث نقاط:

الأولى: لمّا كانت الدراســات المتعلّقة بالمقام قليلة، على حدّ علمنا، فإنّ الدعوة إلى تفعيلها بشــكل ممنهج، تعدّ من أوليّات البحث العلميّ في مجال الأدب والعلوم الإنسانيّة عامّة.

الثانيــة: عدم الاكتفاء بالأبحاث النظريّة والتوجّه إلى العمل الإجرائيّ الذي بدوره يطوّر الجهودالنظريّة ويصقلها.

الثالثة: تخصيص فريق بحث لدراســة إشــكاليّات المصطلح الأدبيّ واللسانيّ بين الترجمة والاســتعمال، ولاســيّما ما اتّصل بنظريّة المقام. فقد تنبثق عن أنشطة هذا الفريق أطاريح بحث أكاديميّة رائدة في مجالها.

قائمة موارد البحث (دون اعتبار: ال – أبو -ابن)

1. باللسان العربيّ:

***الكتاب:**

أمبرتــو، إيكو، **القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلــيّ في النصوص الحكائيّة**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، بيروت، 1996، ط1،

فتغنشــتاين، لودفيك، **تحقيقات فلسفيّة**، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزّاق بالنور، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت–لبنان، 2007، ط1.

فولفغانــغ، أيزر، فعل القــراءة، **نظرية جمالية التجــاوب فى الأدب**، ترجمة : حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس،1995.

هولــب، روبرت، نظريّة التلقّي، ترجمة: عزّ الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديميّة، القاهرة، 2000، ط1.

*المقال:

بوقرومـــة، حكيمة، **تشـــكيل القارئ الضمنيّ في النصّ القـــرآنيّ**، الخطاب، عدد5، 2009، دار الأمل للطباعة والنشر، والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، صص276-289.

2. باللسان الفرنسيّ:

*Livre:

- Guérin ,Victor ,**Voyage archéologique dans la Régence de Tunis**, Paris, Henri Plon, imprimeur–éditeur, 8 rue Garancière, 1862.
- Guérin, Victor–Honoré. **La Terre Sainte, son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments**,Paris, E. Plon et C^ie^, imprimeurs–éditeurs, 10 rue Garancière, 1882.
- Guérin, Victor, **La France catholique en Tunisie, à Malte et en Tripolitaine**, Tours, Alfred Mame et fils, éditeurs, 1892.
- *Article :
- Cools, Valérie, **Le lecteur en théorie Entre plusieurs modes de pensée**,Figura, N° 27, A. 2011, pp. 4760–.

البحث الثاني عشر

المقام في علاقته بفعل الإنشاء في رواية كريستال لجلبار نقاش

ضو سليم - باحث - جامعة تونس 1

المُقدّمة :

تُعتبرُ كتابةُ التّجربة السّــجْنيّة ظاهرة إبداعيّة فريدة من نوعها لسببيْن إثنيْن أولهما موضوع الكتابة/المحكي السَجني الَذي يعرضُ لمحنة السّجن التي يذُوقُ الكاتب مرارتها وهي محنة مستجدّة عارضة قاهرة للكثيرين لا سيما المساجين السياسيين ومساجين الرأي العام لتغدو بذلك كتابة السجن والاعتقال والتعذيب علاوة عن كونها شهادة حيَّة توثق لاستبداد السّــلطة وطغيان الأنظمة الدكتاتورية، مؤشرا هاما لإعادة فهم منطق علاقة الفرد بالسُّــلطة ولتشكيل مفهوم أعمق عن الحريّة أما ثانيهما فظروف إنشائها وكتابتها وما يحوف بظاهرة الكتابة من ملابسات وإكراهات قد تقود المُترجم لســيرته السجنيّة على تدوينها، ولئن كان عدد كبير من الكتابات السجنية قد دُون في فترات لاحقة لتجربة السجن رغبة في تحرير الذاكرة من إلحاحِ الحكي السجني فإن عددا هاما منها حُبّرت مســوداته آنيًّا بين زنزانات السّجون والمُعتقلات باعتبار هذا الضرب من الكتابة وليد حاجة في نفس الســجينِ للانعتاق من أســر المَكان ولملء أوقات الفراغ الطويلة داخل الســجن. ومن هذا المُنطلق تخيّرنا دراســة أثر المقام في بناء المعنى وتوجيه فعل الكتابة في رواية كريستال للمناضل التونسي «جلبار نقاش»، باعتباره – المقام– حجر الأساس في علم المعنى ناهيك عن كونه الإطار العام للقول الذي يشــمل زمان ومكان القول والعلاقة بين المرســل والمرسل إليه، وكل ما يحيط بهما فالمقام كما عرّفتــه كاترين كاريرا هو الإطار المكاني، الزماني والمقام الاجتماعي

المحلّي الذي ينخرط فيه التبادل التواصلي والمشاركون في هذا التبادل (عددهم، خصائصهم، أوضاعهم وأدوارهم وكذلك العلاقة القائمة بينهم) ونوع النشاط المعني والقواعد المتحكمة فيه[632]. فهو بذلك كل الظروف والملابسات والعناصر غير اللغوية التي ينشأ فيها الخطاب. وتقف وراء هذا الاختيار أسباب عدّة أهمها ندرة الدراسات التي اهتمت بهذا الأثر من جهة رغم جدته وطرافته وريادته في تونس ومن جهة ثانية انصراف جهود الباحثين إلى الاعتناء بنظرية المقام في فهم معنى الخطاب ومقاصده دون أي اهتمام بمنظومة أدب الذات وما تنطوي عليه من أجناس كتابية مختلفة تظهر خاصة لدى الأشخاص الذين يبحثون عن استرداد توازن هووي فقدوه لسبب ما وفي الأغلب لأسباب تاريخية كبرى ترتبط باختلال توازنهم .

1 - التحديد المفاهيمي لمُصطلحي المقام والإنشاء

المقام هو أحد أهمّ عناصر عمليّة التخطاب و«أحدُ المكونات الرئيسيّة لأيّ فعلٍ من أفعال التواصُل اَللفظي»[633] وهو الأمر الذي يدعو المُتكلّم إلى ايراد كلامٍ دونَ غيره، والمقام في الأصل مصطلح تداولي يعود إلى فلاسفة اللغة الإنجلو ساكسونيين (أو ستين وسورل...) وبالقدر نفسه ينتسب إلى علم الخطاب والتلفظ في النصوص، فالمقام في معناه الأول يدُلّ على ملابسات الخطاب وظروفه الحافة والعلاقة بين المتخاطبين (المتكلم وجمهور المتلقين) أي «مجموع الشروط الطبيعيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي يتحدّد بها ملفوظ أو خطاب. إنّها المُعطيات المُشتركة للمُرسل والمُتلقّي حول الحالة الثقافيّة والنّفسيّة والخبرات والمعارف لكُلّ واحد منهما» [634] «و به تُقْصدُ الوضعيّةُ الملموسة التي فيها أُجري الخطابُ وأُنتِجَ، وهي وضعيّةٌ تضمُّ زمانَ القول ومكانهِ وهويّة المُتخاطبين وعموما كُلّ ما نحتاجُ إلى معرفته لفهم القول وحُسن تقديره»[635] وقد أضاف باختين إلى الدراسات السردية مفهوم النص البوليفوني[636] الذي تتعدد فيه مقامات التلفظ : جد، هزل، إضحاك...

632 باتريك شارود ومنغنو دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص 133

633 قاموس السّرديّات، جيرالدبرنس، ترجمة السيد إمام، دار ميريت للنشر والمعلومات، ط 1، 2003، ص 39

634 .Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, larouss, Paris 1999, p116

635 محمد بن عيّاد، المقام في الأدب العربي، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، 2004، ص 28

636 يُحيلُ مُصطلح «تعدُّد الأصوات» أو «البوليفونيّة» poliphony على المجال الموسيقي، فهو عبارة عن انْسجام صوتي بيْن مجموعة من أصوات العزف المُختلفة، الّتي تتآلف بشكل نسقي فنيًا وجماليًا. لينتقل بعد ذلك هذا المُصطلح من مجال الموسيقى إلى ميدان الأدب والنقد واللسانيّات،

يلامس المقام فعل الحكي وفعلي الاسترجاع والاستذكار.. فالسارد تتحدد وظيفته حسب مقامات الشخوص الذين يتوجه إليهم بالخطاب، فيهيمن عليهم لأنه عليم أو يتساوى معهم أو يتنازل فلا يتضخم ولا يتورم (رواية تيار الوعي)[637] فالمقام بهذا هو «إطار يتحدّدُ زمانا ومكانا بلحظة التخاطُب. والعلاقةُ بيْنهُ وبين التخاطب علاقة جدليّةٌ إذْ يُحدّدُ أحدُهما الآخر ويتأثّرُ به. فالتلفُّظ لا يكُونُ إلّا في مقام ما والمقامُ لا يتعيّنُ إلّا بعمليّة التلفّظ بحدث خطابٍ يُحدّدُ لحظة زمانيّة مُعيّنة هي الآن»[638]

فالمقام وفق ما تقدّم يُشكّلُ حجر الأساس في علم المعنى لا سيما إذا طُبّقت نظريّته بحكمة «وقد قادت بالفعل إلى الحُصُول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشّأن. إنّها مثلا قد أحدثت ثورة في طرق التحليل الأدبي... والحقُّ أنّ هذا المنهج طموح إلى درجة لا نستطيع معها في كثير من الأحايين إلى تحقيق جانب واحد منه فقط ولكنه مع ذلك يمدّنا بمعايير تمكننا من الحكم على النتائج الحقيقية حكما صحيحا»[639]، فهو «يُتيحُ مجال اكتشاف غيريّة النصّ تماما كما يُيسّرُ الخطاب تنامي النصّ من وجهة نظر دلالية أو سيميائيّة. إذا كان النص المُشترك يُمكن اعتباره أحاديا فإن السياق يكون حواريا بالتأكيد وله القدرة على التواصل عبر عدة محاور»[640] ومن جهة أخرى يُسهم بوضوح في تشكيل المعنى وتوجيه فعل الإنشاء composition الذي يُعرّفُ بكونه «تشْكيل كُلٍّ مُتناغم بِخلْقِ وترْتيب وتنظيم أجزائهِ، والإنشاء

ويعود أصل المفهوم إلى ميخائيل باختين M.Bakhtine من خلال دراسته لمبدأ الحواريّة في كتابه شعريّة دوستويفسكي. فقد استلْهم باختين توجّههُ هذا في الدراسات السرديّة من تعدُّديّة الأصوات والألحان العديدة في الموسيقى، ليُقارب ذلك على مستوى تعدّد الأصوات واللغات في الرواية، واستلهمه أيضا من خلال إقامة علاقة بين العالم الروائي والكرنفال الذي ظهر في وسط الثقافة الشعبيّة للقرون الوسطى وعصر التنوير وتميّز بالضحك السّخري (عبد الرحمان إكيدر، الرواية البوليفونيّة : المقوّمات النظريّة والخصائص الفنيّة، مجلّة أفكار، العدد 344، سبتمبر 2017، ص 56)

637 رواية تيار الوعي: هي نوع من الروايات التي ظهرت ضمن تيار الحداثة في أوائل القرن العشرين على يد روائيين كجيمس جويس، وفرجينيا وولف، وأساس هذه الروايات هو سرد وعي الشخصيات معتمدا على أساليب وتقنيات مختلفة كالتداعي الحر الذي يعتمد على الذاكرة والحواس، والمونولوجات الداخلية في تقديم الحالات الذهنية والفكرية للشخصيات، واستخدام تقنيات لغوية خاصة في وصف التدفق التلقائي للأفكار والجمل التي تجري في ذهن الشخصية. لمزيد الإطّلاع على أنظر :

+ تيار الوعي في الرواية الحديثة، روبرت همفري، ترجمة محمود الربيعي، دار غريب للطباعة والنّشر، 2000.

+ محمود غانيم، تيّار الوعي في الرواية العربيّة الحديثة، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ط 2، 1993 .

+ Loncar-Vujnovic, Mirjana, Stream of Consciousness technique: the most impressive innovation in Modern Literature, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 2012

638 نرجس باديس، المشيرات المقاميّة في اللغة العربيّة، مركز النشر الجامعي، 2009، ص 35

639 ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، ص 61

640 le contexte laisse découvrir l>altérité du texte , tout comme le discours facilite la coagulation du texte du point de vue sémantique et sémiotique. si le co-texte peut être considéré monologique , alors le contexte est certainement dialogique , ayant la capacité de communiquer par plusieurs axes (texte et co-texte. discours – contexte , laura popovici –adumitroaie, université de suceava , p 142) نحنُ نُعرّب

والتأليف هو أي منتج أدبي... وكُلّ قطعة أدبيّة هي إنشــاءٌ بشــكْلٍ أو بآخر سواء أكانت قصيدة أو مقالة أو رواية»[641].

2 - كريستال : محكي السجن وسرديّة الاعتقال

عرفت «كريستال» للكاتب التونسي «جيلبار نقاش» (1939) ظهورها الأول في نسختها الفرنسيّة سنة 1982 [642]، لتشهد بعد ما يُناهز 36 سنة أولى مُحاولات تعريبها من طرف الثلاثي محمد صالح فليّس، ناصر الوســلاتي وفتحي العطوي. والناظر في بنيــة هذا النصّ يلحــظُ بوضوح ظاهرة الإزدواجيّة الأجناســيّة فيه، فقد رواح عبره صاحبه بين سرد محنة الاعتقال، وتصوير العالم الداخلي للسّجن وإبراز محنة مساجين الــرأي داخلهُ من جهة وبــيْن رواية قصّة زوجيْن اختلقهما من وحي خياله من جهة ثانية توفيرا لمُتعة القراءة لدى القارئ وتخفيفًا عنهُ من ســرديّة السّجن المُفزعة. والنصُّ يُحيــلُ على فتْرة هامّة مــن تاريخ تونس المُعاصر (من منتصف الســتينات إلى نهاية السبعينات من القرن الماضي) تميزت بتجاذباتها السياسية والاجتماعيّة الحادّة كفشل التجربة الاشــتراكيّة المعروفة بالتعاضديّة، هجرة اليهود من تونس بعد هزيمة 1967، تعديل الدســتور سنة 1974 وإعلان الرئاســة مدى الحياة، أحداث جانفي 1978 وسجن عشــرات القيادات النقابيّة... واتّسمت بالغموض والتعتيم على ما سادها من ظُلم واضطهاد من قبل السُّــلطة الحاكمة التي ما فتئت تُسخّرُ أقلام الصّحفيين والمُؤرّخــين والبحّاثة، تنْشــدُ بذلك تلميع صورتها، وهو مــا يُحفّزُنا على إعادة قراءة تاريخ هذه الفترة بنظّارات من عايشوها واكتووا بنيران الظّلم والاستبداد، لتغدو هذه الشهادة/الرواية مصدرا تاريخيا هاما لا يُستهان بصحّته ومصداقيّته من شأنه أن يُعيننا على الحفــر في مختلف الطبقات التي تُغلّفُ هذه المرحلــة التاريخيّة الهامّة ويُزيلُ عن الدارسين الحجاب الذي تملّكها.

بُنيت كريستال على خمسة أجزاء مُتفاوتة الطول ضمّنها السارد تنقُّلاته بين مختلف سجون البلاد (السّجن المدني بتونس، برج الرومي...) وما عايشه خلالها من تعذيب ومــا تكبّده من معــاناة خلف قضبانها بين زنزاناتهــا وأجنحتها ، وهي نصٌّ ينتمي

641 إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبيّة، المؤسسة العربية للناشرين المُتحدين، 1986، ص 51

642 Gilbert Naccache, Cristal, éd. Salammbô, Tunis, 1982

إلى ما يُعرف أجناسـيّا بأدب السّـجون وهو جنسٌ من الكتابة ينتمي إلى منظومة أدب الذات التي تحوي أنماطا مختلفة من الكتابة (أدب البورتريه، سـيرة الشـخصيّة، المذكرات، اليوميّات، محكي الرحلة، محكي السجن...) وهي أشكال كتابيّة على ما بينها من تباين واختلاف في الموضوعات ومقوّمات الإنشـاء تتّفقُ إجمالا في تمَحْوُر أحداثهـا حول الذات المُتلفّظة المُتَرْجِمة لذاتها ومرْجعيّة أحداثها وتطابقها مع الواقع، وأدب السجون / السيرة السّجنيّة جنسٌ حديثٌ وافدٌ عرف نشأته في الأدب العربي الحديث مع الروائي السّـعودي عبد الرحمان منيف (1933–2004) بروايته «شـرق المتوسـط» (1975) ليشهد هذا النوع من الكتابة إثر ذلك إقبالا نوعيّا من الكُتّاب أفرز تراكما كميًّا في الإنتاج ظلّ الخيط الناظم فيه اعتبار الكتابة فعل بوح وتحرُّر من إلحاح الحكي السـجني، يقول جلبار نقاش في هذا السياق «أنا لا أطمحُ إلى تغيير العالم عبر كتاباتي، ولكن تقديم شهادتي قد أصبح بالنّسبة إليّ ضرورة حياتيّة والكتابة هي أداتها وهي على كُلِّ حال الأداة التي أمتلكها»[643] .

3/ المقام في علاقته بفعل الإنشاء في كريستال

من السـجن –المسـرح الرمزي للأحداث– تتوالى شهادات السـارد عن واقع التعذيـب والاضطهاد من طرف جلّاديه ثمنا لنضاله ومواجهته غطرسـة السّـلطة وبطـش النظام، ومن رحم هذه المعاناة ينسـج جلبار خيوط حكايته التي يسـتمد مادتها مما يدور في السـجن موغلا في نبش تفاصيل الذاكرة في ارتداد زماني واضح بين الحاضر (زمن الكتابة) والماضي (زمن النضال) وبينهما تتمفصل سـيرة السّـجن بكل دقائقها وجزئياتها «فزمن حدث التلفُّظ وهو الحاضر اللغوي يُولّدُ اعتمادا على مفهـوم الاتّجاه زمانيْن : ما انْقطع عن زمان الحاضر وصار ذاكريًّا وهو الماضي، وما لم يتحـوّل بعد إلى حاضر بل هو منتظر وقوعه مطلوب إقباله وهو المسـتقبل. وقد اصطلح اللسانيّون على تمثيل هذه النّقطة المرْجعيّة ب [ز 0] فتنتجُ الدلالة الزمانيّة إذن بمقارنـة الحدث المُخبر عنهُ بحدث التلفُّظ من حيثُ الأسـبقيّة أو اللاحقيّة أو التزامن»[644]. وهو ما يُمكن تسميته بالمقام الظّرفي contexte circonstanciel الذي

643 جلبار نقاش، كريستال، تعريب محمد صالح فليّس –ناصر الوسلاتي-فتحي العطوي، دار شامة للنّشر، 2018، ص 324
644 نرجس باديس، المُشيرات المقاميّة في االغة العربيّة، ص 341

«يضُمُّ هويّة المُتخاطبين ومحيطهم الفيزيائي بما في ذلك المكان والزمان اللذان فيهما تجري عمليّة التخاطب»[645]

تَتولّدُ الكتابة في «كريستال» من واقع الفراغ الذي عايشه الكاتب في السّجْن فطبيعة الكتابة « أيًّا ما تكُن درجةُ علْميّتها وموضوعيّتها مسألةٌ خاضعةٌ للمُعطى الذّاتي يتحكّمُ فيها الفنُّ بمقدار يتفاوتُ باخْتلاف القائلين واختلاف طبيعة المواضيع التي يكتبون فيها»[646]، يتحدّثُ السّارد عن تفكيره في اتخاذ الكتابة نشاطا يسُدُّ به ما يُحسّهُ من فراغ قائلا « وأنا بيْن جُدران السّجْن كُنتُ على يقين أنّ الكتابة هي الوسيلة المُثلىً لطرد الشُّعور بالوحدة والملل، ولكن كيف السّبيلُ إليْها؟ ... في شهر ماي من سنة 1974 وجدت نفسي مرّةً أخرى في عُزلة انفراديّة بإحدى زنزانات سجْن بُرج الرّومي، على بُعد سبْعة كيلومترات من مدينةً بنزرت. كانت هيكلة الفضاءات وتوزيعها يشعرانني بعُزلة حقيقيّة عن كُلّ شيء ... في هذه العُزلة المُوحشة الخانقة كان الحُلم والخيال هُما الملاذ لملء فراغ الساعات الطويلة والتّخْفيف من رتابتها»[647]، لقد مثّلت الوضعيّةُ التي وجد فيها السّارد نفسهُ حافزا على الكتابة لإعادة ترميم ذاته المأزومة فالوضعيّةُ هي «كُلّ عناصر الإدراك الحسي غير اللغوية المُصاحبة للخطاب، إنها مجموع المعلومات الصريحة المُعلنة المُقدمة عبر الخطاب، بشكل أوضح، هي الإطار المادي، الفضاء الذي نحن فيه، المنظر الذي لدينا، تصرّفات وتقاسيم وجه المُتكلّم، وهي أيضا باث الخطاب ومتقبّلهُ... عندما تكون الوضعيّة غير ملائمة، يمكن في بعض الأحيان صرف الانتباه، في مقابل ذلك، فإنه يوجه الملفوظ اللغوي نحو المعنى المقصود للمتكلّم»[648]. إنّ كتابة السيرة السّجنيّة علاوة عن كونها نشاطا يُحرّر السّجين من أسر الفضاء الأخرس المُغلق ويمنحه ضربا من الطمأنينة والتوازن النّفسي تُعدُّ ضربا آخر من ضروب النضال والمُقاومة، يقول السّارد في ذلك «لقد أدركت جيّدا أنّي

645 محمد بن عيّاد، المقام في الأدب العربي، ص 32

646 نفس المرجع، ص 97

647 جلبار نقاش، كريستال، تعريب محمد صالح فليّس –ناصر الوسلاتي-فتحي العطوي، ص ص 11-12

648 La situation représente tous les éléments de perception sensorielle non linguistique, concomitants au discours. Elle est l'ensemble des informations explicites fournies par le discours. Plus clairement, elle est le cadre matériel, la salle où l'on se trouve, la vue que l'on a, les gestes et les mimiques de l'orateur, elle est aussi l'émetteur et le destinataire de l'énoncé... Lorsque la situation n'est pas pertinente, elle peut parfois distraire l'attention , lorsqu'au contraire elle l'est, elle oriente la compréhension de l'énoncé linguistique vers le sens voulu par le locuteur (Wei, C. (1999). Contexte, compréhension, traduction. Meta, 44 (1), 144–153. 002225ar/https://doi.org/10.7202)نحنُ نُعرّب

أُغذّي في كتاباتي طموحات تعلّميّةً، فهذا الكتابُ يُمثّلُ في الأصل طريقةً أخرى للعملِ السّياسي ولإبلاغ أفكاري للآخرين، وسيكونُ هذه المرّةَ بأسلوب مختلف وعلى مُستوى فردي»[649].

لقد أملت وضعيّة السّجن على السّارد وضعا معيشيًّا مخصوصا ألزمهُ توثيقه وإفادة غيره بهذه التجربة المريرة التي ألزمته سنوات من الأسر والتتبّع والاعتقال، فكان نشاطه الكتابي أمرا طارئا مستجدًّا لا سيما وأنّه كان يظن نفسه غير مؤهلا لهذا الأمر «دعك من هذا الأمر يا جلبّار، فأنت لم تؤت ملكة الكتابة»[650]، فتداخل هذا المُعطى الذاتي بآخر موضوعي لإنشاء هذا النصّ يقول السارد متحدّثًا عن هذا المُعطى الخارجي/الموضوعي «أنا علي يقينٍ بأنّ شعوري بالحاجة إلى الكتابة لم يكن وليد الصُّدفة، فقد وجدتُ المطيّة المُناسبةً لمّا دعاني نور الدين لأقُصَّ عليْه بعْض الحكايات، وقد تمكّنتُ من التعبير عمّا يختلجُ في داخلي دون شُعور بالحرج بعد أن أصبحْتُ على يقينٍ من وجود قارئ مُتلهّف لما يُمكن أن أقدّمهُ إليْه»[651]. إنّ ما سبق الإشارة إليه يستجيب في معناه إلى ثلاثة من شروط المقام الخمسةً وهي حالة المُتكلّم/ حالةُ المُخاطَب/علاقة المُتكلّم بالمُخاطَب .

إنّ الأثَرَ يتحدَّدُ انطلاقا من وضعيّة لا تكون إطارا ثابتًا أو محدّدا سلفا، فهو يفترضُ مُسبقًا مشهد خطاب محدّد، عليه التحقق من صِحّته انْطلاقا من هذا الحوار في حدّ ذاته. ويكتسبُ الأثر شرعيّتهُ عبر معادلة متناقضة : عبر العالم الذي يضعها في مكانها، يجب عليها ضمنيا أن تُبرّر مشهد الانفتاح الذي تفرضهُ[652]، فقد وسّع جون سيرل (1932) من أُفق المقام «ليمتدَّ إلى كُلِّ ما يُمكن أن يكتسب هويّة، داخل فضاء الإبلاغ وينهض بدورِه في تمييز المعاني جمعًا»[653]. لقد كان المكان (السّجن) ببشاعته وما وسمه من فضاعة عاملا مؤثّرا في الكاتب يحثُّهُ على الايغال في سرديّة

649 جلبار نقاش، كريستال، ص 125

650 جلبار نقاش، كريستال، ص 11

651 المصدر نفسه، ص 91

652 L'œuvre s'énonce à travers une situation qui n'est pas un cadre préétabli et fixe : elle présuppose une scène de parole déterminée qu'il lui faut valider à travers cette parole même. L'œuvre se légitime à travers une boucle paradoxale : à travers le monde qu'elle met en place, il lui faut justifier tacitement la scène d'énonciation qu'elle impose d'entré(Cossutta, Frédéric. «Catégories descriptives et catégories interprétatives en analyse du discours.» In Texte et discours: catégories pour l'analyse. Ed. J.-M. Adam, J.-B. Grize and M. Ali Bouacha. Editions Universitaires de Dijon, 2004 , p 2016)نحن نُعرّب

653 محمد بن عيّاد، المقام في الأدب العربي، 37

فضح السُّــلطة التي تَسُــفُّ في قمع أصوات المُعارضة وإذلالهم بين أسوار السجون وأقبية وزارة الداخليّة «إذ يجدُ السّــجينُ نفســهُ داخل زنزانة بهـا بيّاصٌ فوقهُ بعض الأغطية، وفي أحد الأركان إناءٌ للتبوّل ومكنســةٌ صغــيرةٌ من الحلفاء وخرقةٌ صغيرةٌ من القُماش لمســح الأرضيّة وإبريق ماء من مادّة البلاستيك... السّقفُ على ارتفاع خمسة أمتار تقريبا، يتوسّطهُ فانوس يتكوّنُ من أنبوبي إنارة، أحدهما مخصّص للإضاءة والآخر مصباح ليلي لا ينطفئ إلّا نهارا. وتوجدُ قبالة الباب نافذة يعلوها مُســتطيل صغير للتهوئة»[654]، إنّ هذا الوصف الصادم لأمكنة السجن والاحتجاز كفيل بتعرية البشــاعة التي انحدرت لها الذات الإنسانيّة الحاكمة والكشف عن الاستلاب الذي يُواجهه السّجين : استلاب لحريّته واستلاب لإنسانيّته بحرمانه من ظروف إقامة تحترم إنســانيّته وتحفظ كرامته البشــريّة. وفي الواقع فإنّ بشاعة الزنزانات أخفُّ بكثير من وضع الدهاليز والدّهليز على حدّ تعبير الكاتب هو «فضاء أرضيّتهُ ترابيّة، يوجد على عُمق عشرين مترا تحت الأرض، لا يدخُلهُ النور أبدا، يوثقُ السّجينُ فيه من إحدى رجليْه إلى حلقة مُثبتة بالأرض، ويُمضي عقوبتهُ على حصير قذر يعجُّ بالحشــرات... ويبــدو أنّ هذه الدّهاليز لا تُنظّفُ أبــدا، ذلك أنّ روائح البول والفضلات الكريهة تملأ أرجاءها على الدّوام»[655]، فإذا ما أضفنا إلى ذلك فضاء الزيارة وانعدام أســباب الالتقــاء الحميمي مع الأهل فــ «في هذا الفضاء الذي تســودهُ جلبةٌ رهيبةٌ يقفُ السُّجناءُ والزوار للتحادث عبر شبكة معدنيّة فاصلة فيكادُ أحدهم لا يسمع ما يقول الآخر»[656]، تبيّن لنا بالكاشف وحشيّة هذا المكان الذي يُشبه مكان الإبادة وهو ما شكّل بالنّسبة إليه دافعا يحُثّهُ على تصوير المكان وتدوين تفصيلاته قبل أن تمحي من الذاكرة وهو بذلك يوظّفُ هذا الرســم الدّقيق لعمارة المكان وخاصيته كاستراتيجية من استراتيجيات إقناع المتقبل وكسب تعاطفه معهُ.

«إنّ إجماع اللســانيين على أنّ الدّلالة الزّمانيّة إشــاريّة مقاميّة خارجيّة هي زمن التلفُّــظ (ز 0) يعْني أنّ البنْية مُنعزلة عن الإنجاز والتّحقيق لا تدُلُّ على الزّمان. ومن

654 جلبار نقاش، كريستال، ص 38
655 نفس المصدر، ص 194
656 نفس المصدر، ص 198

المُسلّم به أنّ شدّة التغييرات التي تطرأ على الدّلالة الزمانيّة تحول دون التسليم بقدرة البنية على تحديد دورها في ذلك»[657]

إنّ الإنشــاء السّــليم هو الذي يراعي فيه المُتكلّم ســياق القول ووضعيّة التلفّظ ومكان القول وزمانه، ولقد شكّل زمان القول في كريستال منشئا للدلالة إذ كثيرا ما «تطول الأمسيات وتتمطّطُ عندما تُحرم من الكُتب، أو عندما تكون قد قرأت نصيبا من الصّفحات حتّى أصابك الإعيــاءُ ومججتَ الكلمات، وتراقصت الأحرفُ أمام عينيْك، وتلك هي الحالُ في أيّام المواسم والأعياد وأيّام الآحاد عند انعدام الأمل في زيارة العائلة أو المحامي. وتكون المرارة أشدَّ وقعا طيلة الفُصُول التي تتمطّطُ فيها الأيّامُ وتطول ساعاتها في انتظار نهايتها، وتنعدمُ فيها مناسبات التواصل مع الآخرين»[658]، إنّ الزمان داخل السجن مملٌّ رتيب يُمضى في ما لا يعني ولا يتمُّ استثماره في ما يُفيد فكأنه بالتالي ضربٌ من العدم واللاجدوى ومن هذا المُنطلق خصّص الســارد فترات منه لممارسة نشاط الكتابة مقاومة للعدم وتصدّيًا لسُلطة الزمن وصولته يقول جلبار «ولا يبقى إلّا هذا الإحساسُ بالتقدّم في السنّ داخل السّجن، ويبدو أنّ التقدّم في السنِّ ونحن طلقاء ليس أيْسر... لا يُخيفني التقدُّم في السنِّ ولا أنزعجُ منهُ كثيرا ولكن الأكثر قســوة ووقعا على النّفس أن يحصُل ذلك وأنا وحيدا بعيدا عن الذين أحبّهم والذين وددتُ أن يكونوا معي في هذه الفترة الصّعبةِ»[659]

لقد مكنت المُشــيرات المكانيّــة والزمانيّــة – temporels Paramétres spatio في رواية كريستالالسّــارد من اســتثمارها في إنشــاء الدّلالة وتوجيههــا إيديولوجيًّا «فالإيديولوجيّة هي الوســيط الــذي من خلاله يقوم هذا الوعي والتشــبّع بالمعنى بدورهما في التّأثير».[660]

الخاتمة :

تتأسّــسُ عمليّة إنشــاء النصوص على المقام الذي يشمل كلّا من حالة المُرسل والمرســل إليه والعلاقة بينهما وزمان القول ومكانه، وتؤثرُ هذه العناصر تأثيرا واضحا

657 نرجس باديس، المشيرات المقاميّة في اللغة العربيّة، ص 337
658 جلبار نقاش، كريستال، ص 34
659 المصدر نفسه، ص ص 246-247
660 محمد بن عيّاد، المقام في الأدب العربي القديم، ص 172

في الخطاب وهو ما يجعلنا نُجزم بخضوع المقال لظروف إنتاجه ومحيطه وبالتالي اتساع دائرة المقام إلى أن يُصبح منشئا للمعنى لا مخصصا له فقط.

المصادر والمراجع

المصادر

جلبار نقاش، كريستال، تعريب محمد صالح فليّس -ناصر الوسلاتي- فتحي العطوي، دار شامة للنّشر، 2018

المراجع

1/ المراجع العربيّة (أو المترجمة إليها)

- إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبيّة، المؤسسة العربية للناشرين المُتّحدين، 1986

- باتريك شارود ومنغنو دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمّود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008

- جيرالدبرنس، قاموس السّرديّات، ترجمة السيد إمام، دار ميريت للنشر والمعلومات، ط 1، 2003

- روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة محمود الربيعي، دار غريب للطباعة والنّشر، 2000 .

- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب

- عبد الرحمان إكيدر، الرواية البوليفونيّة : المقوّمات النظريّة والخصائص الفنيّة، مجلّة أفكار، العدد 344، سبتمبر 2017

- محمد بن عيّاد، المقام في الأدب العربي، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، 2004

- محمود غانيم، تيّار الوعي في الرواية العربيّة الحديثة، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ط 2، 1993 .

- نرجس باديس، المشيرات المقاميّة في اللغة العربيّة، مركز النشر الجامعي، 2009

2 - المراجع الأجنبيّة

- Cossutta, Frédéric, Catégories descriptives et catégories interprétatives en analyse du discours, In Texte et discours: catégories pour l'analyse. Ed. J.-M. Adam, J.-B. Grize and M. Ali Bouacha. Editions Universitaires de Dijon, 2004
- Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, larouss, Paris 1999
- laura popovici, texte et co-texte. discours — contexte, adumitroaie, université de suceava, p 142 (Wei, C. (1999). Contexte, compréhension, traduction. Meta, 44 (1) https://doi.org/10.7202002225/ar
- Loncar-Vujnovic, Mirjana, Stream of Consciousness technique: the most impressive innovation in Modern Literature, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 2012

البحث الثالث عشر

أي دور للمقام في بناء الخطاب الديني وتوجيه مقاصد القول؟

عبد الرزاق الدغري - تونس

التقديم :

يقترن المقال بالمقام، فلكل مقام مقال ولكل مقال سياقات فهم وتأويل، ذلك أنّ الخطابات تختلف حسب تنوّع المقامات. ويرتبط الخطاب ارتباطا منطقيا وتداوليا بالمتكلم وبالمتلقي، فللمقام دور في تحيز المعنى ذلك أنّ العلاقة جدلية بين المقام والخطاب، وهي أيضا علاقة تلازمية متغيرة بتغير المتلقي وتجدد زوايا النظر وتنوّع السياقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية، فيكون للمتكلم مقاصد مختلفة في خطاباته. وقد تتعدد معاني النص الديني ومقاصده، وتختلف غايات توظيفه بتباين أغراض القارئ وقصدية خطابه.

وقد أثبتت النظريات والبحوث اللسانية الحديثة دور المقام والسياق في إنتاج الكلام، وأنه لا غنى عن القصد لفهم النص وإدراك معناه والتمكن من تأويله تأويلا متكاملا. وسادت نظرية «القصد» لدى فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا وذلك لغاية إدراك العقل للموضوع، وقد تطورت هذه النظرية إلى أن غدت أساسا معرفيا لفلسفة الظاهرية أو الظاهرتية Phénoménalisme، لذلك فإن العلاقة وطيدة بين المقام والخطاب وما يروم المتلقي تبليغه.

وقد آثرنا أن نعالج في هذا البحث العلاقة بين المقام والخطاب من خلال سياقات تأويلية تجسمها بعض الخطابات الدينية لتيار الإسلام السياسي انطلاقا من بعض

مؤلفات سيد قطب، ونسعى إلى أن نتبين مقاصد المتكلم وأثر المقام في المقال ومظاهر اختلاف الكثير من المفاهيم المؤسسة للأصولية الإسلامية عن سياقاتها النصية والتاريخية بسبب تعدد مقام القول وتنوع المقاصد.

وسنهتم بإشكالية تلقي النص الديني وفهمه وإعادة إنتاج المعاني من خلال الانشغال بالمقاصد المتّبعة ظاهرا وباطنا من قبل المتخاطبين، وسيكون مدار اهتمامنا استجلاء دور المقام التخاطبي في بناء الخطاب الديني السياسي وبلورة مقاصد المتكلم لدى بعض الحركات الأصولية وبعض رموز الإسلام السياسي، وتبين أثر المقام في توجيه مقاصد الكلام وتعدد المعنى.

فما هو أثر المقام في إيديولوجيا الإسلاميين؟ وأين تكمن مظاهر توجيه فعل القراءة وتوسيع أفق الخطاب وتعدد تأويله للتعبير عن مبادئ الإسلام السياسي؟

1 - المقام وإيديلوجيا حركات الإسلام السياسي: المقال وتنوّع المقام:

يتنوع الإسلام السياسي ويختلف باختلاف التأويل وتباين مقام استخدام النصوص الدينية، ولكن الجامع بين الاتجاهات الإسلامية هو الإجماع على الاهتمام بالقرآن والسنة وتوظيف الإسلام في مختلف أوجه الحياة، فينقسم الإسلام إلى الأصولية والسلفية بأنواعها ومنها السلفيّة الجهاديّة، والسلفيّة ذات التوجه الإحيائيّ (محمّد بن عبد الوهاب ت1792) أو الإصلاحيّ (محمّد عبده ت1905ومحمّد رشيد رضا ت1935)، والإسلام السياسي مع الإخوان المسلمين في مصر وفي السعوديّة والباكستان. ويجمع هذه التيارات مجموعة من المفاهيم الأساسيّة مثل توحيد الألوهيّة، والحاكمية، وجاهلية المجتمع، والطاغوت والولاء والبراء، وكفرانية النظام والدول وبعض أفراد المجتمع، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر. ويسعى جل هؤلاء الإسلاميين إلى توظيف مقامات قول في خطابهم لدعم شرعية الحكم بالشريعة وتكفير المجتمعات والنظم التي تعتمد منظومة الحكم المدنية المعاصرة. ويهمنا في هذا المقام أن ندرس علاقة المقام بالمقال في مؤلفات سيد قطب (ت1966)، وهو أحد أبرز أعلام السلفية المعاصرة ومؤسسي الإخوان المسلمين في مصر لنقف

علـى تعدد مقامات الخطاب الأصولي وتباينها مـع النص القرآني وتوظيفها لخدمة إيديولوجيات سياسية وعقائدية.

أثر المقام في بناء الخطاب السياسي الإسلامي:

إنّ الخطاب أو الكلام ينتج في إطار مكاني أو زماني خاص، وحسب مرجعيات متنوّعـة ووفق جملة مـن العوامل المنتجة له على غرار ظـروف المتخاطبين وحالتهم النفسية، «**وإنجاز الكلام يقع لغايات ويتنزل في مقامات لذلك وجبت مراعاة منزلة السامع ومسـتلزمات المقام**»[661]. والمقام أو السـياق هو الذي يحدّد الخطاب، لذلك تتعدد مقامـات التخاطب، ويتنوع الخطاب، وتتباين مقاصده، فيتخيّر المتكلم مقاما معينا كـي يؤدّي المعنى الذي يحتاجه. يقول الأسـتاذ حمادي صمـود: «**أما المقامات في جملة الظروف الحافة بالنص بما في ذلك السـامع نفسـه... المراد منها وهو إجمالا التلاؤم بـين نوع الحديث وملابسـاته ونوع اللفـظ...**»[662]. وفي هذا الصـدد فإننا نلاحظ أن مقامات التخاطب في الإسـلام السياسـي أو الخطاب الأصـولي متعددة، وتراعي منزلة المخاطب، وتنشـأ لغايات مختلفة. إن خطاب سيد قطب يأخذ بعين الاعتبار الأحوال التي سـادت في الدول العربية والإسـلامية، وينخـرط في مقام قول يروم الإحياء والنهضـة والإصلاح، فيأتي الكلام في مقام الرفض للتدين الشـعبي، ونبذ الموجود والعادات الجديدة والأنظمة السياسية والاقتصادية الحاصلة، وفي سياق ثقافي واجتماعي يعتبر الإسـلام هو الحل، ويطالب بتكريس السياسة الشرعية في الحكم، ويعتـبر المرأة ناقصة عقل ودين، فيمنع الاختلاط والمسـاواة التامة بين الجنسـين، وكذلـك في مقام إنكار التغريب ونبذ الثقافة الوافـدة. ويتصل مقام الكلام أحيانا بالرغبة في أسـلمة المجتمع وجعل الإسـلام منهجا في الحياة وسـبيلا لقيادة المجتمع وفي نظام الدولة، ويعدد المتكلم فوائد الرسـالة الإسـلامية ونبه إلى مظاهر الفساد والاستبداد وهو يروم من خلال هذا المقام التأثير والإقناع بأنه «**لا بد من الإسلام**».

661 حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ط2، منشورات كلية الآداب منوبة، 1994، ص ص233-249، ص300.

662 التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص302.

وأنه «لا مخلص للناس من جاهليتهم وضلالهم وشقائهم وحيرتهم وقلقهم واضطرابهم، وتمزق حياتهم وأفكارهم ومشاعرهم إلا بالإسلام»[663].

يبدو من خلال مؤلفات سيد قطب أن الخطاب الإسلامي السياسي يعمد إلى إقناع المتلقي/ المستمع بقيمة توظيف الإسلام في الحياة السياسة، وفي المجال الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي، من خلال تصوير ملامح الفساد في كل المجالات وتشويه صورة الأنظمة والمجتمعات، وغاية أصحابه وأتباعه تديين السياسة، فلا يعدو أن يكون الإسلام عندهم إيديولوجيا سياسية، تستند إلى الإسلام عقيدة وشريعة وموروثا حضاريا وعقائديا، وتعمد إلى الامتداد في الفضاء العام أو ما يسمى بـ«التمكين» لبلوغ السلطة وتسييس المقدس وتملّكه، مما يعبر عن استغلال الإسلاميين للإسلام ويدل على الطابع النفعي من الدين، عبر آليات تأويلية تستند إلى مقامات نصية ولغوية وأخرى خارجة عن النص بتوظيف الإسلام لبلوغ مآرب في السلطة وجمع الأنصار من خلال قراءة تأويلية للقرآن وللمأثور الإسلامي تنزع عن الإسلام بعده الروحي باعتباره دينا وعقيدة سامية وتجعله ممارسة حياتية ومشغلا دنيويا يماثل سائر الاهتمامات اليومية والحياتية للإنسان[664].

يعتبر السياق أو «مراعاة المخاطب لمقتضى الحال» من أهم عناصر الخطاب اللغوي لدى علماء الأصول والبلاغة، فالمقام طبقات، والمقال يختلف حسب اختلاف هذه المقامات، وما على المتكلم إلا مراعاتها، لتحقيق الغاية أو المنفعة، فلا معنى للكلام بدون مقصد أو منفعة[665]. والمقام أيضا هو الإطار العام للقول الذي يشمل زمان القول ومكانه والعلاقة بين المرسل والمرسل إليه، وكل ما يحيط بهما. من خلال هذه الثقافات والمرجعيات والمعتقدات، أو زمان ومكان للقول نستطيع فهم مقاصد الخطاب القرآني، لأنه خطاب له علاقة مع أسباب نزوله ومناسبته، ومرحلة النزول، والمكان، لذلك فإن معرفة السياق هي جزء من معرفة مقاصد الخطاب القرآني. والمقام هو ظروف أداء المقال، وهذه الظروف يمكن أن تتنوع إلى سياسية

663 سيد قطب، جاهلية القرن العشرين، ط12، دار الشروق، القاهرة، 1992، ص200.

664 المصدر نفسه، ص ص55-282. وانظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة الشرعية32، دار الشروق، القاهرة – بيروت، 2003، م2، ج 5 وج6.

665 حفيظة روابنية، مقاصد المتكلم وأثر المقام التخاطبي في التلقي وإنتاج الدلالة، قراءة تأويلية في رسالة النعمان بن المنذر إلى كسرى، مجلة التراث العربي، ع116، دمشق، 2009، ص ص100-104.

وتاريخية واقتصادية واجتماعية وعقائدية، فتساهم ظروف أداء المقال في بناء خطاب ديني أو سياسي، أما المقال فهو المعنى الظاهري أو الحرفي للنص، فينزاح المعنى من المقام القرآني إلى الخطاب السلفي السياسي[666].

وقد اشتغل العقل الإسلامي في مدار الخطاب القرآني ليمنح النص تأويلا سياسيا انطلاقا من مقامات خطابية مختلفة، فأنتج نصا ثانيا تسيّس فيه المعنى الديني والعقائد الإسلامية، وانتقل النص من البعد الديني الروحي الحضاري إلى الجانب الدنيوي السياسي الذي يهم مشاغل المجتمعات في التاريخ الإنساني، ونستطيع أن ندرك هذا الجانب من خلال تأمل تأويل الإسلاميين السلفيين ودعاة التيار الإسلام السياسي بدءا بالجيل الأول لهذا التيار وانطلاقا مما كتبة سيد قطب وجمال البنا (ت2013) وأبو الأعلى المودوي (ت1979)، فقد انطلقوا من مقامات قول مختلفة تتضمن بعدا إيديولوجيا. تقوم هذه المقامات أولا على تقديس السلطة والتمسك بالبنية الحرفية للنص القرآني في فهم الحكم والشورى والولاء والبراء والشريعة، وتستفيد ثانيا من مقام اجتماعي وسياسي خارج عن النص ويتسم بتردي أوضاع المجتمعات العربية والإسلامية وانتشار الفساد الأخلاقي والقيمي، وأما مقام الخطاب الثالث فيرتبط بفشل الحكومات التي انتصرت إلى مشاريع تنموية وسياسية مسقطة لم تراعي الفوارق بين الحضارتين العربية والغربية والحالة الدينية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي الذي رفض العلمانية ورآها تيارا غربيا وافدا. فكانت هذه العوامل والظروف مقامات قول بالنسبة إلى الإسلاميين تراعي أحوال الجمهور المستمع، وكان لها تأثيرها ودورها وصداها في المحيط العربي الإسلامي. لقد وظفها الإسلاميون في بلورة أفكارهم وصياغة مقاصد القول في خطابهم ضمن ما يعرف بـ«الخطاب الحجاجي للبلاغة» قصد الإقناع بمشروعهم الفكري والسياسي وبجملة من الأدبيات التي تعتقد أن الإسلام هو دين ودولة وأن القرآن نص يجد فيه المسلم أمور دنياه وآخرته، لذلك تتردد عدّت مقامات إقناعية في خطاب السلفيين ودعاة الإسلام السياسي، هيمن على خطابهم طابع بلاغي حجاجي تجلى من خلال رفض السائد وتكفير المجتمعات الإسلامية والتعبير عن الاحتجاج على الأنظمة وتكثيف الظروف الداعية إلى بلورة

666 موهوب أحمد، المقام أو السياق بين المفهوم العربي والغربي ودوره في فهم مقاصد الخطاب القرآني،مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ع22، الجزائر، ص120.

الإســلام السياسي والإقناع بالحاكمية وبالشــريعة والولاء والبراء، فـ«التوحيد منهج حياة» و«الإسلام هو الحضارة» و«جنسية المسلم عقيدته»[667].

لقد اقتضى الخطاب السياســي الإســلامي مقامات قول تبرر ضرورة الإصلاح والتغيير انطلقا من الشــريعة، وجعل الدين ممارسة حياتية ومنهجا في الحكم وسلوكا إنســانيا ومقوما حضاريا وأخلاقيا، فتدافع هذه الخطابات عن رؤية سياسية للدين، وتعلل مقاصد نشــأتها وقيمة الإسلام السياسي، فمثلت العوامل والظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية مقامات قول مناسبة لها، وكانت مقاصد الخطاب السياسي جلية في مؤلفات ســيد قطب وغيرة من الإســلاميين، ومن بينها الغاية الإصلاحية للمجتمعات الإســلامية، وجعل الدين ممارســة حياتية يومية تنهض بواقع المســلم والإنســان عامة. ومن مقاصد هذا الخطاب القطبي والإخواني نقد الأنظمة الحاكمة والثــورة عليها وتشــويهها انطلاقا مــن توظيف عوامل تاريخية ســاهمت في التردي الحضاري والإنساني[668]. ويمكن أن نجملها في مساوئ الفترة الاستعمارية وأثرها الوخيم، فانتشــرت المجادلات والبرامج والرؤى واختلفت بين الدعوة إلى إرساء نموذج مجتمعي تقليدي متمســك بالنص وبالهوية العربية والإســلامية وبين النموذج الحداثي الذي يروم الاستفادة من الغرب وعلمنة المجتمع. وقد طرح الإسلاميون في طور النهضة أو الإحياء مشروع الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي وبرامج الإصلاح، وكان الإسلام السياســي بمختلف أصنافه الأصولية والإصلاحية يطرح نموذجا عن المخيال الديني (L'imaginaire) الجديــد في تمثل الخلافة والإمامة والدولــة والأمة والجهاد[669]. إننا نتبين من خلال مواقف سيد قطب أن حركة الإخوان المسلمين والتيارات الإسلامية عامة اســتثمرت الغضب الشعبي والفشل السياســي، وغذته بعناصر المقدس مثل الحاكمية وإلهية السلطة والشرعية السياسية والجاهلية للطعن في مشروعية الحكومات القائمة ولعرض مشــروعها السياسي والديني الذي يتمسك بالإسلام عقيدة وشريعة ومنهج حياة، ووظفت مظاهر فشــل تجارب الحكم والأنظمة السياســية العربية التي

---

667 جاهلية القرن العشرين، ص ص12-41. معالم في الطريق، ص ص83، 105، 136، 173. أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة في العصر الحديث، مكتبة الرشد، الرياض، 1983. جمال البنا، مسؤولية فشل الدولة الإسلامية في العصر الحديث، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1994. صفية مكناسي، دور المقام في تحديد حجاجية الخطاب، مجلة فصل الخطاب، ع1، المجلد1، الجزائر، ص ص73-84.

668 معالم في الطريق، ص ص13-147. جاهلية القرن العشرين، ص ص42-266.

669 راجع معالم في الطريق، ص ص 136-186. حول تطبيق الشريعة في العصر الحديث، ص ص27-30. : تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، ط6، منشورات حزب التحرير، 2001. حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ط1، مكتبة آفاق، 2012.الإسلام الحركي، ص ص115-152.

عملت على تحديث المجتمعات الإسـلاموية دون مراعاة خصوصياتها، مما دفع بهذه المجتمعات إلى معارضة كلّ ضروب العلمانية ومنها الاشتراكية والقومية والرأس مالية. فتحدث سيد قطب عن المجتمع المسلم وخصائصه والنهج القرآني و«الجيل القرآني الفريد» و«جنسية المسلم وعقيدته» و«دار الإسلام» و«الإسلام هو الحضارة» وال«شريعة كونية»[670].

تبدو الخلافة في مشروع سيد قطب على درجة كبرى من الأهمية، فبين مميزات نظام الحكم في الإسلام، ومنزلة رجل السلطة وواجباته، ونظام الشورى، وقدم موقفه من الأنظمة المعاصرة، وأنّ أساس الانتقال من الجاهلية إلى النور سوف يتحقق عبر الخلافة وبواسطة المجتمع الإسلامي، لذلك حث المسلمين على الجهاد لتغيير حياتهم. ونجح في تحويل الدين إلى إيديولوجيا وحلم، وكان يمتلك قدرة لغوية تعمد إلى إثارة المشاعر بشكل كبير في خطاب يقدح في تجارب الغرب وفي صورة المجتمعات المعاصرة، ويعد بالصد، ويقدم البديل منطلقا من سياقات تاريخية وفكرية متنوعة ومن تصوير حالة المجتمع وتردي الأنظمة[671].

إننا نلاحظ أن مفهوم الخلافة مثل غيره من المفاهيم الإسلامية الأخرى يختلف ويتباين لدى أتباع التيار السياسي الإسلامي وفقا لتغير مقام القول ومقاصده، فيعتقد الإسلاميون -ومنهم سيد قطب- أنّ الشريعة الإسلامية نصت على نظام الحكم الإسلامي انطلاقا من القرآن والسنة، وأنّ الخلافة واجبة وآلية يتم من خلالها تطبيق الأحكام، رغم أنّ الدارس للفكر الإسلامي يلاحظ أنّ النبي لم يضبط نظام الحكم الذي ينبغي أن يسود بعده، بل اجتهد الصحابة منذ سقيفة بني ساعدة في تحديد شكل النظام الذي يعينون من خلاله الإمام ويطبقون الشريعة ثم استمر ذلك بداية بأول دولة في الإسلام[672]. وهي ليست خلافة واحدة لدى هذه التيارات الإسلاموية بمختلف أصنافها وإنما تختلف باختلاف المكان والزمان، وهي كذلك تختلف عن الخلافة التي دعا إليها المسلمون منذ بدايتها في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين إلى الخلافة العثمانية، وتباينت المواقف منها، فالبعض يرى

670 معالم في الطريق، ص ص 13،20،97، 105، 136.

671 جاهلية القرن العشرين، ص ص12-16و200-283. معالم في الطريق، ص ص13-20و55-82.

672 في ظلال القرآن، م1، ج 1، ص ص56 و60.أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1967، ج1، ص ص16-25.

أن المــراد بالخلافة الدولــة الواحدة الموحدة التي تحكم كل المســلمين في حين عنى بها البعض الآخر المرجعية الدينية التي تنتظم المســلمين وتنظمهم وتضع دســاتيرهم ونظمهم لتجيب عن كل تساؤلاتهم وتساهم في حل مشاكلهم ومعضلاتهم ويناط بها النظر في النوازل مراعية في ذلك اختلاف الأعراف والمنازل[673]. ونعتقد ان طرح قضية الخلافة واعتبارها حلا أمام المســلمين، ينطلق من مقام قول تحكمه الحالة النفســية والاجتماعيــة والثقافية والدينية للمتكلم ومراعاة حــال المتلقي المعني بالخطاب، إذ يُخَطب في ســياق اجتماعي وسياســي يتميز بالاضطراب وبالصراع بين العلمانيين والإسلاميين.

ب - تنوع مقامات التخاطب وتباين خطابات الإسلام السياسي.

لا يمكن أن نغفل أن هذه التجربة التي ينشدها سيد قطب لها مناخاتها السياسية والاجتماعية ومقامات إنتاجها التي تختلف عن الإســلام السياسي خارج مصر في باكســتان وإيران والســعودية، ولا مراء أن الفوارق عديــدة بين خطابات الحركات الإسلامية والجهادية وفي مستوى رؤيتها للإسلام والموروث الديني والمستقبل السياسي للإســلام، فالفكر الإســلامي يضبطه الســياق المقامي المرتبــط بمقاصد الحركات الإســلامية السياسية وبالظروف الاجتماعية والتاريخية والجغرافية والسياسية القائمة، فهناك فوارق بين الإسلام السياسي في فلسطين والسعودية ومالي وإيران، ومن ذلك اختلاف خطاب حزب التحرير عن حركة القاعدة الإسلامية وحركة النهضة التونسية والحركات الجهادية. هذا الاختلاف مقترن بالارتباط بتطبيق النصوص الدينية والموقف من الجهاد والخلافة ومن الحداثة وفهم الإسلام، فينزع التأويل بين التشدد والتمسك بحرفية النص وبين الانفتاح وقبول مدنية الدولة ومنظومة القيم الكونية[674].

ويدرك المطلع على مؤلفات ســيد قطب وغيره من رموز الإســلام السياسي أنّ المخيال الإســلامي المؤسس لحركات الإسلام السياســي مخيال (L'immaginaire)

673 انظر : نظام الإسلام، ص ص69-129. حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية. مكتبة آفاق، 2012. إنّ الفرق منهجي بين الخلافة التي دعا إليها قطب وحسن البنا (ت1949) وبين الخلافة التي عمل تقي الدين النبهاني(ت1977) على تحقيقها والخلافة التي أعلنها البغدادي، بل إن البعض يرى أن الخلافة شعيرة إسلامية لا يمكن للمسلمين إعادتها ومنهم حسن البنا(ت1949).

674 قارن مثلا بين مؤلفات راشد الغنوشي ومؤلفات حزب التحرير وكتاب محمد عبد السلام فرج، «الجهاد الفريضة الغائبة»، مكتبة فلسطين للكتب المصورة. وانظر: مجلة الوعي، ع317 لسنة2013.

خلاق، اتصل بتصور نظام الحكم والدولة والخلافة والسلطة وبالجهاد، وارتبط بتصورات أسطورية للموروث الديني الإسـلامي[675]، وقد ساهم هذا المخيال في خلق مقامات قول وسـياقات عديدة لبلورة الفكر الإسلامي السياسي. كما سمح السياق بتنوعه في إنتاج الإسـلام السياسي واختلافه داخل البلدان الإسلامية، وهو ما يبرز سلطة السياق ويفضي إلى اختلاف حركات الإسـلام السياسي، وتفاعلها مع الأحداث والتغيرات السياسية حسب مصلحتها وتحول مركزها في السلطة والمجتمع، هذا التباين والاختلاف يمكن أن نرصده من خلال تنوع خطابات حركة النهضة التونسـية من توظيف الشـريعة في الحكم وتبايـن موقفها من القيم الحديثة مثل المسـاواة والحرية واختلافها مع حركة الإخوان في مصر ومؤسسة الأزهر[676]، فيتغير المقال حسب المقام ووفق السياق، ولكن رغم هذا الاختلاف والتنوع، فهناك وحدة أو ائتلاف بين هذه الخطابات الإسلاموية يرتبط بالمرجع وبهدف أساسي يتعلق خاصة ببسط النفوذ على أنظمـة الدولة وإعادة بناء المجتمع وتغيير فكره ونظامه وإحداث إصلاحات ضرورية انطلاقا من اسـتثمار النص القرآني واستغلال سياقات قول لغوية وتركيبية لتوظيف الدين في السـلطة. ذلك ما يجعلنا نستنتج أن الخطاب الإسلامي السياسي محكوم بسـنن عمل إيديولوجية، لها نخب وجمهور، ويحكمها سياق إيديولوجي تتحرك فيه، يرتبط بالمتلقي للخطاب وبأزمنـة وأمكنة معينة ومجتمعات وجماعات يروم الخطاب السياسـي تغييرها وتبديـل أنظمتها بأنظمة لها مرجعية سياسـية دينية وإيديولوجيا عقائدية مثل مفهوم الحاكمية، ويسعى إلى تغيير أنماط التفكير وطرائق الحكم ومناهج التعامل مع الدين ومع الموروث[677].

ومن الأهمية بمكان التأكيد على أن تجارب الإسلام السياسي بمختلف توجهاتها وإيديولوجياتها تختلف اختلافات جزئية بفعل تباين السـياقات ومقامات خطاباتها

675 راجع مفهوم المخيال والمتخيل ضمن يوسف الإدريسي، الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، ط1، مطبعة النجاح الجديدة 2005، ص ص27-30. انظر : تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ط7، دار الأمة، بيروت، 2002، 205-285. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1995، ص ص20-87.

676 راجع مواقف الأزهر وجامعة الزيتونة من قضية المساواة التي اقترحها الرئيس التونسي سنة2017. وانظر اختلاف ردود أعضاء حركة النهضة في هذا الشأن وفي مسألة حرية الضمير والعلمانية :

https://alwassit.net/?s=+%D8%A7%D9%84%D الزيتونيون يرفضون مشروع قانون المساواة في الميراث. https://arabic.sputniknews.com/art/201708161025666121

677 في ظلال القرآن، م3، ج8، ص ص1179-1185. راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ط3، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000. يوسف القرضاوي، فتاوى المرأة المسلمة، ط1، مؤسسة الرسالة، 2001. يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، ط22، مكتبة وهبة، القاهرة، 1997. عبد الرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية، ط1، دار الطليعة – بيروت، 2006، ص ص6-7. نضال عبد القادر الصالح، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، ط1، دار الطليعة بيروت، لبنان، 2006، ص ص175-185.

السياســية والدينية، فللإســلام تفســيرات متعددة تعبر عن تنوع إيديولوجي كما ذهــب إلى ذلك الرأي **تشــارلز كورزمان**، Charles Kurzman في كتابه «الإســلام الليبــيرالي»[678]، فتتميــز خطابات التيــار القطبي والإخواني عن الإســلام الأفغاني والباكستاني والإسلام السياسي التركي المتمثل في حزب العدالة والتنمية والإسلام في المغرب وخطابات زعيم حركة النهضة بتونس راشد الغنوشي والقرضاوي[679] ومواقف عبد القادر بن عبد العزيز المعروف بدكتور فضل أو ســيد إمام وأيمن الظواهري[680]، وتغيرت باختلاف عناصر المقام وتباين المصالح وارتباطها بفضاءات إنتاجها، ويمكن أن نســتدل على هذا الرأي من خلال المراجعــات التي قام بها عدد من أهل ذلك التيار على غرار مراجعات سيد إمام لمفهوم الجهاد والحكم في الإسلام والعلاقة بغير المســلمين، واختلاف الردود عليه من أيمن الظواهــري في كتاب «التبرئة»[681]، وتبرز أيضا هذه المواقف الــتي أنتجتها الظروف الجديدة في خطابات زعماء حزب حركة النهضة التونسية وعلاقاتهم المتغيرة بحركة الإخوان المسلمين، وتكمن في النقلة النوعية في مواقفهم من الحداثة والســلطة والمســاواة والديمقراطية وحرية الضمير والعلمانية، وقد اتســمت مواقفهم بالتذبذب والارتباك بين قبول القيــم الكونية والقيم الحديثة ورفضها[682].

ج- أثر المقام في لغة الخطاب ومقصده : اللغة ومفارقة المقال للمقام.

يســاهم المقام في التأثير في لغة الخطاب ومقصده، ولعل المطلع على المشــروع الفكري لسيد قطب وغيره من دعاة الإسلام السياسي، يدرك أنّ من أبرز سمات لغة الخطاب السياسي الإســلامي الاضطراب والتناقض وتغليب المصلحة، فيكون بين

678 تشارلز كورزمان، الإسلام الليبرالي، كتاب مرجعي، ترجمة محمود المراغي ومحمد دراج، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ص ص ص19و25.

679 راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، المركز المغاربي للبحوث والترجمة،لندن، 1999. الحلال والحرام، ص ص131-255 و269-303.

680 سيد إمام واسمه الجهادي عبد القادر بن عبد العزيز واسمه الحركي دكتور فضل يعد أبرز المنظرين لحركة الجهاد الإسلامي، له مؤلفات أبرزها : الجامع في طلب العلم الشريف، العمدة في إعداد العدة، وأما أيمن الظواهري فهو زعيم تنظيم القاعدة بعد أسامة بن لادن له مؤلفات أهمها : «التبرئة».

681 عبد القادر بن عبد العزيز، وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم العربي، صحيفة الجريدة، ع145، الأحد 18 نوفمبر، القاهرة، 2007. أيمن الظواهري، التبرئة، السحاب للإنتاج الإعلامي، : altabr2a001/kitab-v_1.pdf

682 راشد الغنوشي: «سنتفاعل مع مبادرة المساواة في الإرث لأنها «موحدة وجامعة للتونسيين» http://www.scoopinfo.net/articles/11750/

وانظر: تصريح النائبة محرزية العبيدي حول عدم نية حركة النهضة للتصويت على مشروع قانون المساواة:

14/3/www.youm7.com/story/2017/ حركة-النهضة-التونسية-لن-نصوت-على-قانون-المساواة-بين-الرجل/3143640

المقال وعناصر المقام تناقض واضطراب تعبر عن عدم مراعاة حال المخاطب، ويتبين الدارس من خلالها محنة الخطاب ومأزق الفهم وعطب التأويل، ويتراءى له مستقبل الإسلام السياسي. يكمن هذا الاضطراب في التردد بين قبول بعض القيم الحديثة ومبادئ المساواة، والحرية والديمقراطية والتمسك بحرفية النص ورفض كل اجتهاد أو رافد ثقافي غربي والتأكيد على فساد الأنظمة والأخلاق الغربية والتشبث بالقيم والعادات الإسلامية للمجتمع الإسلامي في عهوده الأولى، وأما التناقض، فيبدو جليا في التفريق بين الإسلام باعتباره عقيدة مقدسة والإسلام الحركي أو السياسي الذي يعبر عن الطمع في السلطة وإلباس هذا المطلب أو الهدف طابعا دينيا مقدسا عبر توظيف النص وإكسابه دلالة سياسية أو ما يسميه **برنارد لويس** Bernard Lewis «اللغة السياسية للإسلام»[683]، ومن خلال اعتماد مرجعيات فكرية بشرية مصدرها الأحاديث النبوية واجتهادات الفقهاء والعلماء ولكن الإسلاميين يكسبونها طابعا دينيا مقدسا لمنحها شرعية ولكسب مؤيدين والتأثير فيهم والقدرة على الوصول إلى الحكم والسلطة. ويتجلى هذا التناقض بين نبذ الغرب واستعمال منجزاته العلمية وكذلك يكمن من خلال ادعاء الرغبة في استحضار الماضي والعيش على طريقة السلف من جهة ولكنهم يعدون في خطابهم بالتقدم والازدهار والتحضر ومواكبة التجديد[684]. وتتجلى المفارقة بين المقام والمقال في تصور نظام الخلافة وتطبيقها، فهل يسمح واقع الحال بإجرائها؟ وإذا كانت أمرا ممكنا لماذا لا تتمسك بها أكثر الدول التي تزعم تطبيق الشريعة وتصف نفسها بالإسلامية؟. إن الفكر السياسي الإسلامي يأبى أحيانا مراعاة مقام الكلام لمقتضى الواقع الجديد وتحولات الزمان لخدمة أغراضه الإيديولوجية، فيتشبث بسياقات تأويلية قديمة للنص القرآني، هذه السياقات أكسبت النص مفهوما سياسيا وإيديولوجيا معبرا عن مجتمع الرسالة وساهمت في صياغة نصوص الحديث والفقه، هي نصوص تعبر عن عقلية واضعيها واجتهاداتهم وفق مقامات قول تختلف عن سياقنا التاريخي وعن مقامات القول التي يمكن أن ينطلق منها المفكر والمشرع اليوم. لذلك يظل الخطاب الإسلامي والإخواني

683 Bernard Lewis, Le langage politique de l'islam, trad par Odette, Guitar, Paris, Gallimard, 1988.

684 انظر عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، ط1، دار التنوير، 2014.

الـــذي يمثله قطب منشـــدا إلى ذهنية الماضي، ومعبرا عن التأويل السياســـي للنص المقدس الإسلامي وتراث السلف.

ومن خصائص اللغة في الخطاب السياســـي الإســـلامي أيضا أنّها ترتبط بجهاز اصطلاحي لافـــت وجذّاب ومبهر يجيش الوجدان، يســـتثمر اللغة في البحث عن شرعية الســـلطة، والتظاهر بحماية الإسلام وتنقيته من الشوائب، ومن خلال ادعاء العودة إلى الأصول والمنابع الأولى أي إلى الموروث الفكري والحضاري لمجتمع الرسالة، فيعمـــد ســـيد قطب في مؤلفاتـــه إلى التأثير في المتقبل وإقناعـــه بالعودة إلى الماضي والانطلاق من مكان وزمان مقدســـين، ورفـــض الموجود، والاحتجاج على الأنظمة الســـائدة، فيعدد مظاهر الفســـاد لتشـــمل كل شيء؛ فســـاد في التصور والسلوك والاجتماع والأخلاق والفن والسياسة والعلاقات بين الجنسين، وهو خطاب يحرض على النظام المجتمعي، ويكفره، ويعبر عن الرغبة في السلطة بلغة وثوقية تزعم احتكار الحقيقة وصدق الرؤية والمشـــروع[685]، لكن الســـؤال الذي يتبـــادر للذهن:إذا كانت اجتهادات المجتمع الإسلامي الأوّل والعلماء القدامى وتشريعاتهم تتناسب مع طبيعة مجتمعاتهم وخصائص محيطهم الجغرافي وزمان عيشهم وأنماط تفكيرهم، فهل يمكن أن تنســـجم مع طبيعة المجتمعات المعاصرة وطرائق تفكيرهم ومع ما استجد من أحداث وتحولات في الوعي والمصلحة السياسية والاجتماعية؟ أليس لكل زمان علماؤه ومقام تأويلي خاص به؟ لماذ ينشئ مقامات قول خاصة به لتبرير أحقيته بالسلطة وإقصاء الآخرين؟ ألا يقف مثل هذا التفكير المؤدلج القائم على تقديس الماضي وعدم انفتاح القول على مقامات تأويلية معاصـــرة عتبة أمام التطور والتغيير والإصلاح ويتصادم مع التحول الطارئ على المجتمع الإنساني وحاجته إلى قوانين وأحكام جديدة تدخله في سياق العصر ومنظوماته؟

إننـــا نعتقد أن هذا الخطاب يظل في كثير من الأحيان معزولا عن واقعه، ويرتبط بأفكار واجتهادات ماضية، لها ســـياقاتها التاريخية والحضارية التي أنتجتها، ولا يمكن للخطـــاب الديني أن ينفصل عن الظروف والرهانات التي تؤسســـه أو يطمح إليها والثقافة المســـاهمة فيها. إن لـــكل خطاب مقام لإنتاجه، ولـــكل عصر خصائصه

685 جاهلية القرن العشرين، ص ص55-199.

وأحكامه واجتهاداته، وإذا كانت بعض اجتهادات السابقين وأحكامهم تحقق حاجات المجتمع المعاصر وتتناسب مع ظروفه وعاداته ودرجة تطوره وذهنيته، فإن بعض هذه الأحكام قد لا تنسجم مع مقام الحاضر ويمكن أن تكون عائقا أمام التطور ومنطق التقدم البشري وقبول قيم العصر وتحولاته، لذلك يجب أن يساير الخطاب الواقع وأن يكون الواقع مقاما لإنتاج الخطاب الديني باستمرار، فالقوانين والأحكام والقضايا تتغير بتغير مقام القول والظروف والزمان والمكان.

إن أبرز ما يمكن أن نتبينه من خلالا دراسة أفكار سيد قطب أن لغة الخطاب السياسي تستعيد فترات يانعة من تاريخ المسلمين، فتلهم الوجدان وتحرك الذاكرة، ويتكلم مثل غيره من الإسلاميين لغة الإسلام اليومية التي تعبر عن سمو الدين وقيمه ونقاء المجتمع الإسلامي لإضفاء الشرعية على خطابهم والإقناع بمشروعهم[686]. وتزخر لغة الخطاب بالغنائية والمثالية والشعرية، لغة متوهجة تبشر بالثورة والتغيير وتعبر عن اليقين، فتدل على أن الإسلاميين يعيشون مفارقة في الخطاب بين زمني الحاضر والماضي. خطاب يؤصل في الحاضر ويعود إلى الماضي، ويترنح بين المرونة وقوة الاحتجاج باعتماد عبارات تعبر عن المحافظة على العقيدة وترسيخ الهوية والقضاء على الفساد والربا والشرك وتحقيق الإصلاح ومن خلال الحديث عن دولة الخلافة ومحاربة الأهواء والطواغيت الجهلاء والقضاء على الجاهلية الحديثة وإقامة ثورة تحررية. إن لغة الخطاب السياسي الإسلامي تستدعي أحيانا مقاما تعبيريا معاصرا يفصح عن بعض أوجه الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي لشد المستمع وكسب تأييده وإقناعه بالمشروع الإسلامي، فتجمع بين مرجعيتين، بين التمسك بالجذور ولغة الزمن الراهن، وتستدعي الذاكرة الرصيد الحضاري والأخلاقي وهي ذخيرته الرمزية، فتجتثها من تاريخها، وتعيد تفعيلها، وتشحنها بدلالات جديدة[687] .

إن للمخاطب دورا كبيرا في توليد مقاصد الخطاب وتوظيف المقام في توجيه الكلام وتأويل الموروث الفكري واستثماره، ذلك أن المتكلم في خطاب الإسلام السياسي يجنح إلى فرض رأيه أو موقفه الإيديولوجي عبر الحجاج والدحض قصد

686 المرجع نفسه، وانظر العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص ص32-43 و52-62.

687 في ظلال القرآن، م1، ج1، ص ص423-425. جاهلية القرن العشرين، ص ص5-40 و200-292.

إذعــان المتلقي إلى أطروحته الفكرية التي تثور على الموروث وتبين جاهلية المجتمعات وتكفر الآخر وتستنكر ثقافته وحضارته، وتدعو إلى القبول بضرورة الإسلام منهجا في الحياة.

2- مقولات الإسلام السياسي : أثر المقام ومقاصد الكلام

لقد وظف الإســلام السياســي المقام في بناء الخطاب الديني السياسي، فكان للمقــام تأثــير في إيديولوجيا الكتابة. ونســتطيع أن نتبين هــذه العلاقة بين المقام والخطاب واســتجلاء دور اختلاف المقام في بلورة المعنى انطلاقا من دراســة بعض المفاهيم المؤسســة للفكر الأصولي أو الإسلاموي ولخطابات الإسلام السياسي التي تمثلها تنظيرات ســيد قطب، ومنها مفاهيم الجاهليــة والحاكمية والطاغوت والولاء والبراء والشــريعة. ينطلق الخطــاب الديني من المقام، فيــؤول الأصوليون النصوص انطلاقا من توظيف المقام، وممارسة التأويل السياسي للقرآن، ذلك أنّ الفهم والتأويل هو إعادة إنتاج للنص وفق ســياقات قــول جديدة تفرضها ثقافة المتكلم ومرجعياته وغاياته كما أنّ «**القراءة جزء من النص لأنها هي التي تحدد غناه وتحقق وجوده بما تستعمله من آليات تكشف عن قصديته، ولهذا يتعدد النص بتعدد القراءات**»[688].

أ - الجاهلية :

يشــمل السياق المقامي المتكلم والمتلقي وأوضاع التخاطب، فيتبدل معنى الكلام بتبــدل هذه الأحوال والعناصر المؤثرة في الخطاب، ويضم المقام كلّ ما يحف بالنص وبالــكلام من خلفيات الثقافة والإيديولوجيا وملابســات تاريخية وسياســية، فهو «**مكون من ظروف أداء المقال**» و«**المقال هو المعنى الحرفي أو المعنى الظاهري للنص**»[689]. ونســتطيع أن نتمثل هذه العناصر المقامية من خلال النظر في تأويل بعض الآيات التي تتحدث عن «الجاهلية» و«الحاكمية» و«الشريعة» و«الجهاد»، فتشمل عبارة الجاهلية في الآية : «**أَفَحُكم الجَاهلِيّة يَبغُونَ وَمَن أَحسَــنُ مِــنَ الله حُكمًا لِقَوْم يُوقِنُونَ**» (المائدة 50/5) كل حياة المجتمع، لتظهر في الســلوك والتصور والأخلاق والسياســة

688 مقاصد المتكلم وأثر المقام التخاطبي في التلقي وإنتاج الدلالة، ص109.

689 أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، المكتبة العلمية بيروت، نقلا عن محمد ياسر خضر الدوري، البيان القرآني بين المقام والمقال، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، مجلد20، ع7، 2013، ص8.

والعلم والفن، ونسبة الجهل والضلال إلى المجتمعات المعاصرة، بدل الهدى والإسلام. فلما كان سيد قطب عارفا بما يعيشه العالم من انحطاط في زمانه، أحسن توظيف هذا الظرف وينتقل من هذا المقام التاريخي والسياسي والاجتماعي ويبني مقام قول إصلاحي تجديدي وخطابا دعويا يرنو إلى تطهير المجتمع والتخلص من رواسب الجاهلية بتنظيم الناس لحياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على هدى شريعة الله وإحياء التعاليم الإسلامية، لتعم شريعة الإسلام ومبادؤه سلوك الإنسان وأفعاله، فينتشر العدل وتتحقق المساواة الاجتماعية[690].

ذكر ابن جرير الطبري (ت310هـ) أنّ من لم يحكم بما أنزل الله في التوراة وتعلق بالقصاص في القتل وفقوء العين وجدع الأنف وقلع السن يكون من الظالمين أي المخالفين لحكم الله. ولكن اليهود أصروا على التبديل، وتركوا الحكم بشرع الله. ولما أخفى بنو قريظة ما في كتابهم من أحكام الرجم والقصاص، وقد حكم النبي بذلك، غضب بنو النضير ورفضوا طاعته، فنزلت» « **أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**». (المائدة 50)، ليعاتب الله في الآية اليهود، لأنهم لم يرضوا بحكم النبي، وعندهم كتاب الله، وفيه تبيان لكل شيء لكنهم يريدون حكم الجاهلية أي عبادة الأوثان والأنصاب والمشركين[691]. لينتقل مقام الخطاب من الحديث عن الجاهلية في القرآن بما هي جهل وكفر وابتعاد عن أحكام الله واتباع لهوى المتحاكمين والمشركين، رغم أن الأحكام مذكورة في التوراة والإنجيل، إلى مفهوم الجاهلية بمدلولها الإسلامي السياسي المعبر عن رفض الاحتكام إلى القرآن في تسيير شؤون المجتمع وتنظيم حياته السياسية. فاكتسب مفهوم الجاهلية معنى مغايرا لأنه وظف في مقام قول يختلف عن موضعه القرآني ومقامه التاريخي. فقد ذهب سيد قطب إلى أن الجاهلية هي حكم البشر للبشر وعبودية للبشر تعبر عن رفض لألوهية الله وعبوديته، والذي لا يبتغي حكم الله يعيش حكم الجاهلية، لتصبح الجاهلية دالة في الخطاب القطبي على حالة أو نظام وشريعة للحياة ومعبرة عن أهواء أمة أو طبقة بأن تشرع للبشرية لأن الناس لا يتجردون من الأهواء[692]. وقد وظف قطب مقام الآيات، أي

690 جاهلية القرن العشرين، ص ص15 و18-19.
691 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2004، م4، ج6، ص ص277-285. و294.
692 في ظلال القرآن، م2، ج5، ص891 و904.

ملابســات نزولها، للحديث عن التوحيد وشرعية الحكم الإسلامي وتكفير الحكام، فاعتبر أن الجاهلية هي حمْل الناس على غير شــريعة الله وأن في ذلك ظلم وتكريس للفساد ورفض شريعة الله كفر، فإما حكم الله أي شريعة الإسلام أو حكم الجاهلية، والجاهلية عبودية البشر للبشر، وحكم البشر للبشر واستعبادهم، وهي وضع مناقض للإسلام[693].

ونســتطيع أن نتبين من خلال هذا الخطاب الديني السياســي لســيد قطب أنّ الجاهلية تمثل فكرة ومســلكا في الحياة تدل على الفساد والضلال، فتختلف جاهلية القرون القديمة عن جاهلية العصور الوســطى وجاهلية القرن العشــرين أو الجاهلية الحديثــة، وتجتمع كلها على عــدم التحاكم إلى الله والتعبــير على اضطراب علاقة الإنســان بربه وبمن حوله، ويرى قطــب أنّ من أعظم انحرافــات الجاهلية تضخيم الشــهوات وعوالم الحس والمتعــة والتعذيب والقتل والظلم، وهــي تماثل الجاهلية في المســيحية بما فيها من تعذيب وتبتــل ورهبانية وصكوك الغفــران، وتدنيس للدين وعبث باسم الدين في الكنيسة، فيمنح التأويل القطبي طابعا سياسيا عقائديا للدين ولأوضاع المجتمع وأنماط ســلوكه، وهو ما يفضي أيضا إلى تســييس الديني[694]. لقد انتقل مفهوم الجاهلية من النص القرآني الدال على شــرك الكفار بالله وتعدد الآلهة إلى الجاهلية في المفهوم السياســي الإسلامي المعبّر عن جاهلية المجتمعات الإسلامية وجاهلية العقيدة المحرفة وفســادها وعدم تطبيق ما تنص عليه الشريعة، فانتقد قطب نظام الحياة المدنية المعاصرة واعتبرها تتنافى مع رســالة الإســلام وما يحمله من نظام اجتماعي وأخلاقي وسياســي يقتضي الحكم بالشــريعة، ورآها تعبر عن «الانحراف عن شــريعة الله وتحكيم غير الله في شأن من شؤون الحياة»[695]. و«الجاهلية تنشأ من عدم إفراد الله بالألوهية وعدم إفراده بالحاكمية، فتشرك مع الله آلهة أخرى ولا تحكم بما أنزل الله»[696].

يأتي كلام سيد قطب عن الجاهلية في مقام النهضة والإصلاح والثورة على أنظمة الحكــم والنموذج الاجتماعــي القائم، فيرد قطب الجاهليــة الحديثة إلى الجاهليات

693 في ظلال القرآن، م2، ج5، ص904.
694 جاهلية القرن العشرين، ص ص22 و44-29،30،32،34،41.
695 المصدر نفسه، ص45.
696 جاهلية القرن العشرين، ص46.

الأوروبيـــة القديمة، وإلى الانحراف في السياســـة والاجتماع والاقتصاد والفن وغياب الوعـــي والتخبط في تصور الحقيقة وســـوء فهم لفلســـفة الحياة والعلـــم وواقعها من ملامح الجاهلية الحديثة فســـاد في التصور والســـلوك والأخلاق وعلاقات الجنسين واتباع الشـــهوات والابتعاد عن منهج الله[697]. وذهب ســـيد قطب إلى أنّ التخلص من الجاهلية يقتضي إعادة تصور الإنســـان للكون والحياة وللحقيقة الإلهية والقضاء على الشرور وذلك بجعل الإسلام في كل ميادين الحياة في السلوك والأخلاق والفن وأسلمة المجتمع واحتوائه وتغذيته عقائديا وروحيا[698].

تمثل الجاهلية في التأويل الإسلاموي انحرافا عن مفهوم التوحيد، فيحكم الطاغوت الناس في مختلف أوجه الحياة، في السياســـة والاجتماع والاقتصاد، ويوجه أخلاقهم. لذلك يطرح قطب المشـــروع الإســـلامي ويســـميه بـ«منهج الله»، ومجاله الإصلاح السياســـي والاقتصادي والاجتماعي والعلاقة بين الجنســـين. وهو مشروع يرنو إلى الهيمنة في كل هذه المســـتوايات وتحقيق التغيير وإسقاط الحكومات. فقد بنى قطب خطابه متعللا بانهيار كل هذه المجالات، وهو ما يقتضي إفراد الله بالألوهية والحاكمية وأن يكون التشـــريع الإســـلامي مصـــدر الأخلاق والســـلوك الاجتماعي ومنطلق الإصلاح السياسي[699].

تشـــمل الجاهلية كل المعامـــلات والتصرفات المخالفة لحرفيـــة النص وتضم كل الاجتهـــادات التي أنجزها المســـلمون في الدين والحياة، وتمنع مواكبـــة الدين للواقع الحضاري والاجتماعي وتحولاته ولخصوصيات كل مجتمع ومقتضيات الزمان والمكان. فتعبر عن عجز الخطاب السياســـي الإســـلامي عجز عن مواكبة ســـياقات الفهم ومقامات التأويل والاجتهاد وممارسة العقيدة.

تعبر الجاهلية عن فســـاد في السلوك وانحراف في تصور الألوهية وتأليه الإنسان، فقد سمحت بالـــربا والغش والنهب وتحرر المرأة من قيـــود الدين والمجتمع والأخلاق والتقاليد والاختلاط ووســـائل الإعلام والتحلـــل والرأسمالية، وكثرة المغريات، فيرفض

697 المصدر نفسه، ص ص94و48 و55.
698 جاهلية القرن العشرين، ص ص42-198.
699 جاهلية القرن العشرين، ص ص46 و245-246.

قطب الفنون والحرية المطلقة للفكر والضمير، وينبذ الإباحية في المسارح وكتب الأدب وينقد للتنوير والحداثة واتهامها بالميوعة والخروج عن الأخلاق[700].

إن هذا الخطاب تحكمه جملة من القواعد النفسية والاجتماعية والعقائدية تعبر عن علاقة المخاطب بالمتلقي، وهو يصنف المجتمعات المعاصرة إلى مجتمعات جاهلية غير إسلامية، فيدخل في هذا المجتمع كل المخالفين للإسلام[701]، ويجرد خطاب قطب كل الأنظمة من خصوصياتها ومن أحقية أهلها في الحياة المدنية التي تختار النظام السياسي المدني المناسب لتنظيم حياتها ويرفض منظومة الحقوق الكونية ومبادئ الحداثة وفكر الأنوار، فيغذي خطابه التكفير والتطرف والتعصب.

ب - الحاكمية : الحاكمية الإلهية أم حاكمية البشر؟

تأسّس مفهوم الحاكمية على ثلاثة مبادئ هي الحكم بشرع الله ومنهاجه والتمكين وثالثا مقاومة الجاهلية. ويتلخص مفهوم الحاكمية في الإقرار بشرعية الحكم لله وحده، وإنكار مشاركته في السلطة والحكم، فلا يحق لأحد أن يصدر أحكاما أو يحكم دون أن تكون النصوص الدينية مصدرا للتشريع وإدارة شؤون الناس، «**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**». (المائدة 44)، وفي الحاكمية البشرية شرك بألوهية الله وادعاء لها وكفر وفسق وظلم لأنّ الألوهية تقتضي الحاكمية التشريعية[702].

إنّ المتّبع لسياق الخطاب القرآني يلاحظ أنّ الآيات 42-44 من سورة «المائدة» تندرج في مقام قولي خاص كان سبب نزول الآي، وتمثل في دعوة الله لبني إسرائيل أن يعبدوه ولا يكتموا من أحكامه شيئا وقد جاء في تفسير «الطبري» أنّ سبب نزول هذه الآيات تمثل في قدوم وفد من اليهود يسألونه في عقوبة امراة منهم قد زنت، فحكم النبي بما كان مكتوبا في التوراة وأمر برجم الزانية، وذهب آخرون إلى أن هذه الآية نزلت في قتيل من اليهود أو في الدية من يهود بني النضير ويهود بني قريضة. لقد تعلق مقام الخطاب بنهي الله لبني إسرائيل عن تحريف كتابه وكتمان حكمه المتعلق بالرجم، فلم يحكموا بما أنزل الله في كتابه فهم الكافرون أي أنهم

700 جاهلية القرن العشرين، ص ص122و 172 – 175و204 و211 و216.
701 معالم في الطّريق، ص ص83-147.
702 في ظلال القرآن، م2، ج5، ص ص 886-889. جاهلية القرن العشرين267-270. معالم في الطريق، ص ص8-10.

الذين ستروا الحق، فالكفر كتمان وستر وتضليل وإخفاء[703]. لكن التأويل السياسي جعل معنى الآية يمتد ليشمل الحكم بالكتاب والسنة كل المجتمعات الإسلامية وفي كل مجالات الحياة. ويتجاوز الحكم مجال الدية وعقوبة الزنى إلى الأحكام في جميع ما يحتاجه المسلمون لتدبير صلاحهم. ليكون الله المصدر الوحيد للتشريع. وانتقل الحكم من الطقوس والعبادات إلى الشأن الدنيوي والسياسي. فأكسب التأويل عبارة الحكم في تفسير «في ظلال القرآن» بعدا سياسيا ومقصدا جديدا بفعل تغير مقام الخطاب وتبدل المتلقي أو المخاطب، وقرن قطب بين الحاكمية والألوهية، واعتبر أن الحاكمية منهج يتحرر فيه الإنسان من الإنسان، فتكون الأفضلية الحتمية لشريعة الله في كامل التاريخ وفي كل المجتمعات الإنسانية وإفراد الله بالألوهية والقوامة على كلّ الوجود، فأنتج المتكلم خطابا يختلف في مقصده وسياقه عن الخطاب القرآني وعن مقام الكلام الإلهي والتفسير القديم لأنّ قطب عمل على مراعاة مقام المتلقي، فالمخاطَب عنصر من عناصر المقام، يساهم بدوره في ضبط نوع الخطاب لما يوجه إليه المتكلم الخطاب ويتخير القول[704].

وجاء في «جامع البيان» أنّ من لم يحكم بما أنزل الله بما في التوراة وفي الإنجيل فأولئك هم الظالمون والفاسقون والكذابون، ففي الكتابين تبيين لما يجهله الناس من حكم الله في زمانه وهدى وموعظة. لقد طلب الله من نبيه أن يحكم بين المتحاكمين من بني قريظة وبني النظير بالحق فيما يهم الحدود والجروح والنفوس والقتل والرجم والظلم والقصاص **فاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أنزَلَ الله** «(المائدة 48-49)» لكن الآيات أخرجت من سياقها التاريخي والاجتماعي ومن مقام قولها لتكتسب سياقا تأويليا جديدا وليتعلق خطاب الإسلاميين بمقاصد وأهداف تجعل النص القرآني ناطقا بالسياسة الدنيوية[705]. بيد أن سيد قطب يوسع مناسبة الآي ومقامها، ويعتبره ليس خاصا بذلك السبب، وإنما يمتد إلى آخر الزمان، ويهم كل البشر. يجب على الحاكم الأمر بما أنزل الله ويجتنب أهواء المتحاكمين من البشر وفتنتهم وقوانينهم الوضعية اعتمادا

703 جامع البيان في تأويل القرآن، م4، ج6، ص ص270-276.»يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي... وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً ... وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ».

704 في ظلال القرآن، م2، ج5، ص ص 887-890. عبد المنعم خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين: دراسة لغوية نحوية دلالية، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2003، ص80. المقام أو السياق بين المفهوم العربي والغربي ودوره في فهم مقاصد الخطاب القرآني، ص110.

705 جامع البيان في تأويل القرآن، م4، ج6، ص ص284-285-289و294.

على أحكام الشريعة، لذلك فإن تعديل هذا المنهج يعتبر عدولا عن شرع الله وضلالة واستبدالا لحكم الله، فإما حكم الله أو حكم الجاهلية، فالأمر موجه إلى النبي فيما كان فيه من أهل الكتاب وهو ليس خاصا بهذا السبب بل هو عام وإلى آخر الزمان[706].

لقد ساعد المقام على تحديد إيديولوجيا الكتابة والتنظير للإسلام السياسي، وكان له تأثير بليغ في توجيه المسلمين وتوسيع أفق الخطاب وإغنائه تأويليا، فاكتسبت الحاكمية مدلولا سياسيا ودينيا في آن. وتعبر الحاكمية عن رفض الديمقراطية أي لحكم البشر واعتبار سيادة الشعب كفرا لأن لله هو وحده القادر على التحريم والتحليل، وأما النظام الديمقراطي هو فهو نظام الكفر والطاغوت، والكفر بالطاغوت هو الكفر بالنظام الديمقراطي، لذلك يبدو واضحا من خلال هذا المفهوم الديني السياسي الذي يكرسه التيار القطبي أنه تم استبدال الشعب أو حكم ممثلي الشعب بحكم جماعة من المؤلهين وتقديس الشريعة واعتبارها نصا قطعي الدلالة ورفض العلمانية، فسمحت الحاكمية الإلهية بأن تحول رجال الدين والعلماء والقائمين على الفكر الديني إلى طبقة من الكهنوت لهم سلطة مقدسة في الإسلام. وأن ينال السلف قداسة وتكريس نظام الخلافة وقبول كلّ ما نقل من تعاليم وأحاديث منسوبة إلى النبي[707].

لقد انتقل مفهوم الحاكمية من دلالته التعبدية العقدية والروحية لتكتسب مدلولا سياسيا مقترنا بالشّريعة والاستخلاف، فينزع الإسلاميون الحرية عن الناس في إدارة شؤون الحكم، بيد أنّ النبي لم يضبط شكل النظام السياسي الذي يجب أن يسود ولم يعين الخليفة من بعده، مما يدل على التداخل بين الدنيوي والديني وتقديس السياسة وتسييس الدين، وقد قرن سيد قطب بين الألوهية والتوحيد أي الركن الأول من الإسلام وبين مطامحه السياسية، عبر إيجاد مقام تأويلي يقضي بـ الحكم بمنهج الله' والإقرار بأنّ **الإسلام يقدم للبشرية نموذجا من النظام المتكامل لا نجد مثله في أيّ نظام عرفته الأرض... وقدم للإنسانية علاجا كاملا لمشكلاتها جميعا»**[708].

706 في ظلال القرآن، م2، ج6، ص902.
707 المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، ص ص 178و175، 177-178 و180.
708 العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص75و ص ص78-80 و83.

ج- الطاغوت :

لقد دفع الجهد التأويلي وثقافة المتكلم ومقصده من الخطاب إلى الكفر بالقوانين المدنية وأنظمة الحكم المعاصرة واعتبارها ضربا من ضروب الجاهلية واستبدال شرع الله، واستبعاد المقدس لأنها حكم بالأهواء تستدعي طواغيت ليحكموا بأهوائهم أو بشريعتهم، ويحولوا الناس عن عبادة الله، فمنح خطاب سيد قطب النصوص الإسلامية بعدا سياسيا، موظفا سياقات متنوعة لفرض مشروعه الفكري. وقد قامت النزعة الإصلاحية والتكفيرية في هذا الخطاب على نبذ النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمعات المعاصرة وردّ فشل المجتمعات العربية والإسلامية إلى ابتعادها عن شريعة الله ومنهاجه وسنة نبيه، فقد ساعدت الظروف الاجتماعية المتردية للمسلمين وما خلفه الاستعمار من ظلم وجهل وفقر على بلورة خطاب يروم الإصلاح وبلوغ الحكم، فينطلق من التراث الفكري التكفيري لذم المجتمع ووصفه بالجاهلية ورد أشكال الحكم المعاصرة، من خلال فهم حرفي ضيق واعتماد مقام قول لا يتناسب مع سياق الآي التاريخي والمضموني يقصر نظام المجتمع السياسي والاجتماعي في الحكم بما أنزل الله، والحال أنّ النّص القرآني نص عقائدي وروحي لا يمكن أن يكون منوالا للحكم الدنيوي، لكن سيد قطب كغيره من دعاة الإسلام السياسي وظفوا الآيات واجتثوها من سياقاتها لتسييس الدين وتقديس السلطة والتنظير لها ليبلغ الإسلاميون سدة الحكم، والتظاهر بالديمقراطية والحرية ولكنّ «**أي محاولة من أي حزب ديني تحت أي اسم كان لصبغ فكره بالديمقراطية وإعلانه عن إيمانه بمبدأ التعددية الديمقراطي ليس إلا غذاء وقتيا وموقفا تكتيكيا مرحليا يقصد الحصول على مكاسب سياسية**»[709].

يروم الفكر الإسلامي السياسي إخراج الدين من مجال المقدس إلى المجال الدنيوي أو التاريخي وأدلجته ليكون الدين وسيلة لتسيير المجتمع وتنظيمه وقيادته، فكل شرع غير شرع الله هوى، ويتماهى لديهم الديني والسياسي في الإسلام[710]. ويقدم الفكر

709 المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، ص ص 178. و175، 177و180. جاهلية القرن العشرين، ص45. « وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظالمُون» (المائدة45).» وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الفاسقون». «فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ..».»أفحكم الجاهلية يبغون؟ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون».(المائدة5/44-50)»وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل إليك» (المائدة49).

710 محمد أركون، الحركات الإسلاموية قراءة أولية، ترجمة هاشم صالح، الوحدة، ع96، سبتمبر، 1992، ص8.

السياسي الإخواني تفسيرا لظروف انتقال السلطة من مفهومها الجاهلي الذي يعبر عن هيمنة موروث ثقافي وديني وليد المحيط المجتمعي القديم وهو ما يسميه قطب بـ«الطاغوت الجاهلي» إلى ما يسميه بـ«لطاغوت الجديد الكافر بشرع الله»، فيتعلل قطب بتنقية الإسلام من ضروب الشرك وتطهير المجتمع والتحرر لبلوغ السلطة وتأسيس الدولة الدينية مستثمرا ما حدث من تحولات سياسية واجتماعية تتسم بطابع التحرر لشد الأنصار ورفض الديمقراطية ووصفها بالجاهلية الجديدة. فيرفض الفكر السياسي الإسلامي حاكمية الإنسان للإنسان. ويستثمر المناخ الاقتصادي العالمي وما يسوده من فساد واستغلال الكادحين، للكشف عن معاناة الشعوب بفعل الاستعمار للبرهنة وللإقناع بالحاكمية الإلهية لأنها منهج يحرّم الاحتكار والربا، ويتصدى للنظام الاقتصادي القائم على الرأسمالية، ودعم حاكمية فئة من البشر واستعبادها للناس، وتغيب الحريات «**إنه مادام الناس لا يحكمون بما أنزل الله، فلا بد أن يحكمهم الطاغوت**»[711].

تعني عبارة «الطاغوت» في الإيديولوجيا القطبية الحكم بالأهواء واتباع الجاهلية، وكل من يمنع من ممارسة الإسلام وتطبيقه تطبيقا حرفيا، وجميع من كانت لهم سلطة على الناس، فالطاغوت في المتخيل السياسي الإسلامي هم قادة المجتمعات العربية والإسلامية، ينسب إليهم كره الإسلام وتحقيق الولاء لأنفسهم من دون الله. ويمكن أن يكون الطاغوت فردا أو جماعة أو عرفا أو تقليدا، فقد كان وجود الطواغيت لإبعاد الناس عن عبادة الله وعن منهجه[712].

لقد أخرج الإسلاميون عبارة «الطاغوت» من مفهومها النصي وسياقها الدلالي والتاريخي الذي يعبر عن قوى الفساد ضد الأنبياء إلى مدلولات جديدة ملتبسة بمقام قول يغلب عليها تسييس الدين لبلوغ السلطة وفرض المشروع الإخواني، وتدل هذه العبارة على رفض كل أوجه النظام السياسي الحديث الذي يقوم على البرلمان والحكومة والدستور والمعبر عن «إرادة الشعب»، ويعتبر التيار القطبي هذه السيادة

711 جاهلية القرن العشرين، ص144، و113-116.
712 جاهلية القرن العشرين، ص47. و274.

الوجه المزيف للديمقراطية وأهلية نكراء، تعبّر عن استبدال حكم الله بحكم البشر ودليلا على حكم طبقة في غيرها من الطبقات الشعبية[713].

لكن الأسئلة التي تتبادر إلى ذهننا ونحن نقرأ هذا المفهوم هي: هل كان الساسة المعاصرون والأجهزة الإدارية والسياسية معادين بالضرورة للإسلام؟ أم أن مفهوم الإسلام والإيمان يختلف عند الإسلاميين ليكون تطبيقا حرفيا للنصوص الشرعية؟ ألا يؤسس هذا الخطاب للتكفير والعداء ويدفع إلى التقاتل ويشرع للتفجير والتمرد على الأنظمة الحاكمة والمجتمعات؟ أليس لعبارة الطاغوت سياقات خاصة لذلك لا يصح إطلاقها وتعميم دلالتها على الواقع المعاصر؟

نستطيع أن نتبين من خلال دراسة هذه المفاهيم أنّ مشروع الإسلام السياسي يقوم على التكفير والانغلاق والتعصب ورفض البناء الاجتماعي والأخلاقي للمجتمعات المعاصرة، ومحاولة فرض أنموذج مجتمعي يسير على منهاج الماضي والإسلامي في بواكيره، وذلك من خلال رفض الأنظمة المدنية الحديثة والمفاهيم الديمقراطية المعاصرة ووصفها بـ«الجاهلية الجديدة» وأن الحكم فيها بإرادة الطاغوت. ويعتبر مفهوم سيادة الشعب وإرادته وهما لا وجود له في الواقع. إن الجاهلية في الاعتقاد الإسلامي السياسي تعبر عن أجهزة الحكم الحديثة التي يشكلها البرلمان والحكومة والدستور والحكم، وتعتبر الديمقراطية الحالية ضربا من الدكتاتورية وضعها طاغوت يذل الرقاب ويعبد الناس بسبب الانحراف عن الإسلام واستبعاد منهج الله، وناجمة عن الصراع الطبقي وصراع المصالح. لقد نبذ قطب النظام الاقتصادي العالمي واعتبره يبيح الربا والاحتكار والطغيان وغياب العدل، فبنى خطابه على أسلوب حجاجي وفي مقام يعبر عن الانتصار إلى المظلومين ومحاربة الجهل والظلم والتوحش، وتحدث عن استغلال العمال وعن مساوئ الأنظمة الرأسمالية والصراع الطبقي وهيمنة الفساد المالي والاحتكار والتهميش وذلك لاحتواء الطبقات وللإقناع بأن يكون الإسلام منطلقا للحكم من خلال دحض الأنظمة المعاصرة وتشويهها والاحتجاج عليها ورسم معالم النظام الإسلامي الذي يحقق الازدهار والعدالة والتنمية بتوظيف الدين في

713 جاهلية القرن العشرين، ص104.

الحياة ولإقناع الجماهير والشعوب[714]. فوظف سياقات تاريخية جديدة ومقامات قول كشف مظاهر الفساد وتعبر عن الانتصار إلى الشريعة وترسم معالم الفكر الإسلامي السياسي للإقناع بان الإسـلام هو الحل. فكان الظرف التاريخي والسياسي العالمي الجديد وما تميز به من تدهور اقتصادي وانخرام اجتماعي وتدنّ أخلاقي إطارا مناسبا للدعوة إلى المشـروع الإسلامي وتقديم نموذج في الحكم بديل عن النظام الاقتصادي العالمي وعن الرأسمالية، و«تديين» السياسة والحكم بالإسلام[715].

ويعد الإسـلام السياسي بمستقبل مشرق ويبشّر بترسـيخ قيم عليا، فيستقطب الناس، وينقد ما هو سـائد، ويسـتهوي المشـاعر والأنفس التي تتوق إلى الحرّية، ويعـد بحياة أفضل على نموذج التجربة الإسـلامية في مكة والمدينة إبان النبوة وزمن الخلافة الراشـدة، وقدرة النظام الإسلامي على إزاحة الرأسمالية وتجبر السلطان وعلى تحقيق العدالة. واللافت في بناء هذا الخطاب ومقصده أنه يشرّع إلى قواعد عامة في السياسة ويحاول الإقناع بأنها تمثّل منهج الله، ويرسم نظرية الاستخلاف الإلهي وإقامة الاقتصاد الإسـلامي وبناء مجتمع إنساني بعيد عن الظلم والانحراف والفساد وإيجاد ضرب من التوازن بين الفرد والمجتمع[716].

لقـد بـين أوليفيـه روا **Olivier roi**, أنّ نبذ الثقافة الأوروبيـة الحديثة ورفض مظاهـر الحداثـة الغربية كان بمثابة الأرضيـة التي بنى عليها الإسـلاميون خطابهم السياسـي ومقاما مناسبا للإقناع بمخاطر الابتعاد عن الدين ونشر مفهوم «الطغاة» و«الجاهلية» وللدعوة إلى إقامة الحكومة الإسلامية وتحقيق الدولة الدينية، وتمثل هذا النقـد في الحديث عن «الجاهلية الأوروبية الحديثة» واعتبارها مثالا يعبر عن انحراف الأخـلاق والانفصال عن منهـج الله. وقد مثل هذا النقد مناسـبة لتأكيد ثوابت الأخلاق والمسـاواة والعدالة في منهج الإسـلام. ويسـتفيض في مدح اقتصاديات المجتمع الإسـلامي التي تقوم على تحريم الربا والاحتكار والسـلب والغش، وتكريس الروابط الأخلاقية، وفي نبذ النظام الاقتصادي الجاهلي والنظم الاقتصادية الغربية[717].

714 جاهلية القرن العشرين، ص ص107 و103-104.
715 جاهلية القرن العشرين،101، 103، 104، 107.
716 جاهلية القرن العشرين، ص ص229-230 وص ص231-235.
717 المصدر نفسه، ص ص247 و250-251. وانظر : أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، تعريب نصير مروة، ط2، دار الساقي، بيروت، 1996، ص13. وعنوان الكتاب الأصلي هو:
.L'Échec de l'islam politique, Le Seuil, Paris, 1992

واعتمد قطب في تأويل الآيات مقاما جديدا، لتنسجم مع مرجعيته الفكرية، وإثبات رؤيته رغم أن لهذه الآيات مقام قول وسياق نصي وتاريخي. فيؤكد المتكلم/قطب من خلال القصص القرآنية لـ«عاد» و«هود» و«صالح» و«لوطا» و«مدين» غلبة الله وتدخله في الأرض ليبيد الجاهليات، واستمرار جريان سنته رغم بأس الجاهلية وتعنّتها موظفا عدة آيات للكشف عن شقاء البشرية تحت وطأة الجاهلية الحاكمة والفساد الذي يوقع المظالم بالناس في الاقتصاد والسياسة[718].

لقد كان الظرف العالمي وما يتسم به من حروب وتخلف وحيف اجتماعي ناجم عن الاستعمار ورغبة الشعوب في التحرر سياقا مناسبا وظفه الإسلاميون ليبشر بعودة الإسلام وبضرورة نشأة عالم بديل هو الإسلام، بعيد عن التطرف الذي تشهده الأنظمة العالمية مثل الرأسمالية والشيوعية. وتأكيد فضل المسلمين على غيرهم من الأمم[719].

إنّ من خصائص هذا التأويل السياسي للإسلام تبني الموقف الدوني من المرأة ورفض تحقيق المساواة الاجتماعية، والاعتراف بمساواة في الإنسانية فقط، وحمل موقفا دونيا من التعليم العصري فقد بدا في تصورهم معاديا للدين لأن المدارس ترسخ فكرة أنّ الإسلام يعيق التطور وأما المثقفين فهم ينهلون من ينابيع الجاهلية ويكرهون الإسلام ويحاربونه[720].

ج- الجهاد :

كان الجهاد عملا روحيا وعسكريا يرتبط بمحاربة الشهوات وأعداء الدعوة الوليدة وحماية المسلمين من أذيتهم، لكنه انتقل بفضل تجديد مقامات القول ومقاصد التأويل في الخطاب السياسي الإسلامي من الجهاد المدني ضد الكفار إلى الجهاد ضد الأنظمة، فتحدث سيد قطب عن «الجهاد القريب» و«الجهاد البعيد»، وعن مواجهة الحركة الإسلامية للأنظمة والسلطات التي تدعمها وتحطيم القوى السياسية المادية، والثورة على «حاكمية البشر» لإعلان «ربوبية الله وحده». لقد أعاد خطاب

718 جاهلية القرن العشرين، ص ص 282 – 285.
719 جاهلية القرن العشرين، ص289.
720 جاهلية القرن العشرين، ص ص241-244 و274 و281-282.

قطب استثمار مفهوم الجهاد وفق مقامات قولية جديدة وأنتج خطابا سياسيا جديدا موظفا عبارات لا تنتمي إلى التاريخ ولا إلى الحاضر وإنما مستقاة من سياقات تأويلية إيديولوجية توظف الدين لتبرير مشروعية السلطة وتفضيل الإسلام على غيره من الأديان وتبجيل المسلمين على مختلف الأمم[721].

لقد سمح المقام التأويلي الجديد من اقتطاع الآيات القرآنية التي تتحدث عن القتال(**التوبة 29، البقرة 190**) من سياقها، وتحولت عن مقاصدها لتستغلها الأصولية الجهادية للبرهنة على مشروعية القتل والتمكن من الإطاحة بالأنظمة الحاكمة وبلوغ السلطة بعنوان الجهاد الأكبر أو الأصغر. وأمّا الجهاد الذي دعا إليه الإسلام، فلم يكن لإراقة الدماء وقتل الأبرياء وانعدام الأمن والضرر بالبشر، بل هو جهاد النفس لتكريس قيم المحبة والأخوة الإنسانية وتغيير الأنفس والعقليات للعمل والبناء وتحقيق النهضة، وهو يختلف عن حروب الدفاع عن النفس. فيتحدث سيد قطب عن الجهاد بما هو محاربة تغيير الأنظمة الحاكمة والطغاة المنكر والسيف والرجس والمفسدين بعد أن كان الجهاد يدل على سابقا على مجابهة الكفر والمشركين المعارضين للدعوة الوليدة وهو جهاد المدني. لذلك فإننا نعتقد أن الخطاب الإسلامي الجهادي والإخواني الذي يمثله سيد قطب خطاب إنشائي يأسر النفوس ويشد المتحمسين إلى الدين، ولم يكن البتة في المسألة الجهادية خطابا علميا وفكريا راقيا يعبر عن سماحة الإسلام ورقي الشريعة، فالمدقق في كل كتب سيد قطب يستطيع تبين ما تنطوي عليه هذه الكتب من عاطفة كبيرة وتسييس للدين ودعوة إلى العنف والتكفير[722].

يقرن تأويل سيد قطب الجهاد بالحاكمية، ويعتبره ثورة على الحاكمية البشرية أو سلطة الناس وأنظمتهم السياسية، فكون الجهاد في التأويل القطبي شكلا من أشكال التمرد على الأنظمة الحاكمة التي تجعل بعضها أرباب بعض من دون الله، وهو إعلان ألوهية الله وحده وتوحيده ليمتد حكمه بين البشر، وليتكون الشريعة منهاج حياتهم وإدارة شؤونهم، وقد وظف قطب مقامات قول تهدف إلى يكون الجهاد ثورة على حاكمية البشر والتحرر من عبودية الأهواء. والجهاد في المقام التأويلي القطبي انتزاع

---

721 في ظلال القرآن، م3، ج11، ص ص1715-1719. معالم في الطّريق، ص ص55-82.
722 **«قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الأخِرِوَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ»(التوبة29)، «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» (البقرة190)** ، معالم في الطريق، ص62.

سلطان الله الذي انتزعه الناس وردّه إلى الله بتحطيم «مملكة البشر» وإقامة «مملكة الله»، وتحرير لكل إنسان من سلطان البشر، فيكون مرد الحكم إلى الله وتكون الشريعة هي الحاكمة[723].

لقد وظف قطب النص القرآني الذي يتحدث عن الجهاد ليكسب هذا المفهوم دلالات سياسية، لذلك اختلف السياق اللغوي القرآني عن السياق التأويلي القطبي الذي يستثمر الإعجاز القرآني واللغة ومقام الآي لبلورة مشروعه السياسي، فغدا الجهاد مشروعا سياسيا يروم بلوغ السلطة ويهدف إلى إزالة الأنظمة والحكومات واعتبارها تعمد إلى تكريس حاكمية البشر للبشر، وأما الجهاد فهو حركة لتحرير للإنسان، والجهاد الأكبر مع النفس ومغالبة الشهوات والشيطان، ووجب الجهاد المسلح لقتل الكافرين، ويعتبر الجهاد هو جهاد القتال أو الحرب وإقامة الدولة بالقوة والحال أن الاجتهاد في طاعة الله جهاد وكذلك مجاهدة النفس لاجتناب الحرام. ويعتبر أنّ الجهاد الأكبر أو جهاد النفس هو الأصل وركيزة أخلاقية أساسية للجهاد وأما جهاد العدو الخارجي فرع الجهاد[724]. فالإسلام منهج تحريري حركي مما يؤكد أن مفهوم الجهاد مفهوم حركي خضع لتأويلات وتوظيفات مختلفة. ويتحول الجهاد بفعل هذه السياقات التأويلية المغالية إلى عمل مقدس، وعنصر من عناصر العقيدة لدى التيارات الأصولية والجهادية[725].

ويمكن أن نستنتج انطلاقا من دراسة العلاقة بين المتكلم والمتلقي في خطاب الإسلاميين أنّ الإسلاميين يوظفون مقامات قول جديدة لتفسير القرآن، تستند إلى مرجعيات إسلامية/ دينية لتحقيق مقاصد سياسية وإيديولوجية عقائدية، فيتم عبر التأويل الإسلامي السياسي اجتثاث عدة مصطلحات ومفاهيم وتحويلها من مقامات إنتاجها ومهادها الثقافي والتاريخي إلى مقامات لها دلالات سياسية وعقائدية جديدة تعمد إلى التنظير للسلطة وامتداد الشريعة في كل مجال، وترنو إلى بلوغ سدة الحكم باسم الله وبحكم الشرع، فيسعى هذا الخطاب إلى إيجاد مقامات قول بتفعيل الموروث وما يحمله من مفاهيم في التدين والسلطة وشحنها بدلالات جديدة لها إيديولوجيا

723 معالم في الطّريق، ص ص59-60.

724 معالم في الطّريق، ص ص 63-65 و74-75 و80-81.

725 Olivier roi, Le djihad et la mort, éd seuil, 2016.

سياســية وتعبر عن انحرافات تأويلية تخالف منطوق النص القرآني ونصوص الشريعة لتي لا تتعارض مع منظومة الحكم المدني والتي تبيح حرية الإنسان في أن يختار طريقة تسيير حياته الاجتماعية والدنيوية.

وقد عمل الإسلاميون على تأســيس المصطلحات فتحدثوا عن الشرع والشارع وهي الممارسة السياســية للدين، وقد استثمروا السخط الاجتماعي على الاستبداد لدعم مشــروع دولة الإسلام السياسي وترســيخ دعائم دولة دينية تدافع عن الدين ويحتفظ فيها الخليفة أو القائد بمنزلة وثيرة، وترسيخ أطروحة سياسية تقوم على سلطة الدولة الدينية وإقرار شرعية عودة الخلافة.

إنّ مشــروعهم الفكري يخالف التطور الحضاري الحداثي ولا يســاير التاريخ في تطوره، وهو مشروع تقليدي محافظ متمسك بسياقات تأويلية ماضية في فهم الموروث الحضاري والديني الإسلامي، لذلك يبدو خطابهم متناقض مع المقام الإنساني المعاصر ويتنافى مع كل ما هو حداثي وتنويري.

الخاتمة :

لقد كشــفت دراستنا للخطاب السياسي الإســلامي انطلاقا من مؤلفات سيد قطب اعتمــاده على مقامات قول متنوعة لإنتاج خطابــه، فكانت هذه المقامات تراعي منزلة المخاطب والظروف المختلفة التي يعيشها، وتراوحت بين رفض الأنظمة الاجتماعية والسياسية السائدة والاحتجاج عليها وتشويهها، وتهويل الواقع بمختلف تجلياته، والدعوة إلى الإســلام عقيدة ومنهجا في الحياة وبديلا سياسيا، فكانت لغة الخطاب تجنح نحو الرفض والاحتجاج وتهييج المشــاعر وأسر النفوس وتشويه الواقع الاجتماعي والسياسي لتبني رؤية جديد للإسلام ونظام الحكم.

وتبيّنا أن الخطاب السياســي الإسلامي لم يكن على درجة واحدة من الانسجام وإنمــا تتعــدد مقاصده وبرامجه وفق مقــام القول وغاية المخاطــب وثقافته وعلاقته بالمخَاطب، فالمقام هو الظرف الذي يتكلم فيه المخاطب وهو أيضا الحالة النفســية والاجتماعية للمتكلم وكذلك للســامع، وأما الظــروف الحافة بإنتاجه، فقد تكون في الخطاب السياســي الإسلامي ظروفا سياسية أو عقائدية أو اجتماعية، إذ تتنوع

مقامات التخاطب بين التنبيه والرفض والبناء لمشروع فكري وديني وسياسي يقوم على الحاكمية ورفض الجاهلية وإقرار الجهاد والولاء والبراء، فكانت تروم الرفض والتحذير من التغريب والفساد.

وقد عمد الخطاب الإسلامي السياسي إلى العدول عن مقتضى سياق الآي والتفسير القديم لتأسيس خطاب جديد يعيد تركيب سياق النزول ويبني مقام قول مغاير يوظف الظروف التاريخية المعبرة عن التخلف والاستعمار وهيمنة النظام الاقتصادي الرأسمالي للمطالبة بتطبيق الشريعة والعودة إلى الإسلام وبناء الدولة الدينية. فكان لمفهوم الجاهلية والحاكمية والطغاة والجهاد دلالات جديدة ملتبسة بالسياسة وبظروف العصر. لقد بنى قطب مفهوم الحاكمية الإلهية بدل حاكمية البشر ودعا إلى القضاء على الطاغوت وهو كل من يحكم دون شرع الله وإلى التخلص من الجاهلية بما هي كفر بالشريعة واستبدالها بالقوانين الوضعية ونادى بالجهاد واعتبره الفريضة الغائبة.

لقد تعدد مقامات التخاطب وسياقات القول المنتجة للخطاب السياسي الإسلامي، وتنوعت مقاصد الخطاب، وقد كان للمقام دور كبير في تحديد إيديولوجيا الخطاب الإسلامي السياسي وبناء المفاهيم المشكلة له، وتأثير بليغ في توجيه فعل القراءة وتوسيع أفق الخطاب وإغنائه تأويليا.

البحث الرابع عشر

الصّورة الذّاتية المُعاصرة ومجازات المُنجز البصري : ترسّمٌ للمقال وانزياح في المقام

عبدالله ابو العباس رسام وباحث في علوم وتقنيات الفن.

ملخّص المداخلة:

للكلمة متمّمات وأسباب قول تخصّها حتى تقوم بدورها وتستكمل وجودها الفعلي أمام مصير المحو والاندثار وقد شغلت البلاغي مثلما شغلت عالم الكلام واُطنب في تحديد ماهيتها وظاهرة الارتباط فيها بين مقام قولها ومحتواه ولئن خلصا الى امكانات ومراتب متفاوتة تخصّ ما ذكرنا فإنّ جانبها البصري ظل مغيبا في الدراسات العربية ومحتشما لصعوبته من جهة ولسيطرة الجانب التطبيقي على التجارب التشكيلية التي لم تنتهج مسلك المفاهيميّ الا مع بدايات السبعينات اي مع جيل التجريد. تبحث هذه المداخلة في عيانية علاقتنا بالكلمة وما يترسّمه البصر منها، وتركّز على اساليب التزامن بين المشق والكناية، ثم ترصد ما يستحضره المداد من حيثيات التلفّظ وإنجازية الفعل وقد جاءت تحت عنوان : **الصّورة الذّاتية المُعاصرة ومجازات المُنجز البصري : ترسّمٌ للمقال وانزياح في المقام.** فماهي اهم خصائص البورتريه الذّاتي؟ و كيف يتجاوز المُنجز البصري حُدود الخامة ويلامس أفق الدلالات والمعنى؟ وماهي طبيعة الترسّم ذلك الفعل المتحوّل عند اقتفاء اثر ما وقيافة ما وراء اللفظ؟ وهل يكتف المتحدث بشروط مقام التلفظ والكلام ام يتجاوزه سياقا ومنوالا؟ كل هذه التساؤلات هي نواة تأملات ومنجز عملي ذاتي يستند الى منطق التخييل البصري عبر فن الرسم وتعامل التشكيلي مع فنون مكانية استفادت من تحوّلات المناهج المعاصرة للنقد وتعدد قراءات الصّورة التي اخذتها الحقيقة المضخّمة. إن

التعامل مع الكلمة بصريّا أغفل واقعا ذاتيّا ينحدرُ من الشفهي والكلام ويبدو ذلك عندمـــا ننتبه إلى علاقتنا بالكتابة الصينيّة أوحُروف لغة لا نتكلمها ونُبصر لأوّل مرّة وحداتهـــا الكتابيّة مثل التايلندية أو الســـومريّة أو خطّ التافينـــاغ، هناك احداثيات اجتماعية للوعي تتسرّب عبر الذّاكرة البصريّة التي تحتفظ بطيف صوتي يشبه إلى حدّ ما الطيف الذري للمادة أو البصمة الشخصيّة التي تتناسب مع امكانات المتحدّث والقـــارىء على حدّ الســـواء. هذه الإمكانات التي أســـعى إلى تقريبها عبر تفاعل الحضور مع عروض الآداء التشكيلية المتزامنة مع كلمات المداخلة.

عندما نتحدّث عن المقام والمقال نحن بصدد مقاربة إمكانية بشرية تخصّ الاتصال في أبعاده الذاتيّة أولا والعامة ثانيا ،ولو حذفنا إسقاطات التأويل وتعاملنا مع الكلمة في لغـــة التواصل الحالية وأقصد العربية، ســـنجد تقاطعا بـــين الكلمتين في الصيغة والاشتقاق مع فارق وحيد هو حرف النهاية (الميم واللام) في الكلمتين؟

فهل يُمكن الحديث عن اعتباطيّة في هذا التطابق والتماثل النسبيّ؟ والذي نسميه في الرّسم تناظرا غير تام؟

يُفيدنا» لســـان العـــرب « حول دلالات ومعاني الجذر اللّغـــوي للفعلين: **(قام وقال)** ويمكن أيضا ترسّم الأثر الصوتيّ أو العيانيّ وملاحظة ما يلي :

الجذر اللّغوي	(ق. و. م)	(ق. و. ل)
الفعل	مقام	مقال
الاشتقاق	قوم. قام. أقام ،...	قول. قال. أقال...

أما في ما يتعلّق بالمشق[726] العربي وقواعد الرسم وأعني خطّ الكتابة ،نجد توافقا في الصفة مع اختلاف في الشكل يخصّ الميم واللاّم، حرفان مصنّفان من ضمن الحروف النّازلة والتي تمتدّ تحت السطر.

726 المشق :مصدر مشق يمشق مشقاً، ومن معانيه سرعة الكتابة وسرعة الطعن، انظر اصلاح المنطق: لابن السكّيت.

بعد العودة إلى المدوّنة العربيّة في تحسـين الخطوط وعلم الكتابة من **ابن البوّاب**[727] إلى **هاشـم الخطاط**[728] و**حامد الآمدي**[729] و**يوسف ذنون**[730]، يُمكن الإجماع حول تداخل بصريّ وتشابه كبير في مقاسات الحروف وتحديد أكثر من تطابق، فهل من اعتباطيّة في هذا التطابق أم هو نتاج علاقة وثيقة بين المقام والمقال وعمل بما يتطلّبه الخطاب من إخفاء وإفصاح؟ بقي أن نشير إلى ضرورة الوعي وعدم التمادي في مسايرة تداعيات هذا التأويل والانسياق وراء أنساق الشكل والرسم لسبب بسيط هو: ظهور المفهوم ودراسـته وفق تخصّص لسانيّ يقوم على مواضعة مفهوميّة وموضوعيّة معلومة ظلّت محلّ اتفاق وإن تغيّرت اللّغة : فرنسية، انجليزية، ألمانية... فعندما نتحدّث عن المقام والمقال نقصد بالضرورة مبحثا محدّدا: هو علم السّياق Approach Contextual.

يجب على الباحث أن يتخلّص من عبء تراث غابر ويحسـم مع تقليعة دارجة هذه السـنوات تقوم على نهج أساسه، إسـقاط مدارس المُعاصرة على التّراث رفقة أنسـاق مختلفة من المنطق والزّمان أو ما يقابلها حين يعكف على م اض ولّى حتى يختلـق مرادفا لما يكتب الآن وينشـر، لذلك حاولت الاسـتئناس بما أجمعت عليه الدّراسات في لغاتها الأم أو المترجمة وخلصت إلى هذه النقاط التي سأسردها بشكل برقي :

1 - الكلمة وسياقات الذّاكرة البصريّة : ترسّم متجدّد

عندمـا أتعامل مع الكلمـة بصريّا فأنّني أغفل عن واقـع ذاتيّ خاص يهمّ اللّغة المنطوقة التي أتكلّم وإلا كيف نُفسّـر علاقتنا مع الكتابة الصينيّة أو لغة نجهل نحوها ونبصرها لأوّل مرّة في دفاتر من درج على اسـتعمالها، مثل التايلاندية أو الهندية أو خط التافيناغ؟

هناك إحداثيات اجتماعيّة تتسرّب عبر الذّاكرة البصريّة التي تحتفظ بطيف صوتيّ يشـبه إلى حدّ ما «**الطيف الذرّي**» للمادة أو البصمة الشـخصية التي تتناسب مع

727 من اوائل الخطاطين، واسمه أبو الحسن علي بن هلال بن عبد العزيز بداية القرن الخامس للهجرة توفي في 1022م، سميّ بابن البواب نسبة إلى مهنة والده، وهو من طوّر خطوط ابن مقلة.

728 محمد هاشم الخطاط خطاط عراقي، -1973 1921م.

729 خطاط تركي، 1891 - 1982 م.

730 خطاط عراقي من الموصل، 1932م.

إمكانات المتحدّث والقارئ على حدّ ســواء، فهل يمكــن أن نعتبر ذلك مقاما أو سياقا؟

في تاريخنـــا العربيّ القديم وخاصة نــوادر الأخبار، يُحَمّلُ المؤلف تبعات تصوّراته ومواقفه إلى شـــخص الأعرابي الذي يدخل المدينة تحت صفة الأشعث المغبرّ ودون هويّة ويجعل عملية الترسّـــم شـــاقة، لكأنّ الفكر خطيئة من واقع معيّن وبدعة تجلب الهـــلاك، ولنا مثال **التوحيدي** ذلك المؤلف الذي وجد في المحاورات التي نسـبها إلى الأعرابي ما يُذهب عنه تحمّل وزر الرأي والهروب من عناء المُحاسبة والمتابعة بسبب، تبعات الفكرة والانتقـــاد ومعارضة الآخر خاصة ان تعلّق الأمر بوجيه أو محاور من مراتب الحاشية السلطانية. فاهي خصائص هذا الخطاب؟

يتحوّل الخطاب في ما ينســبه التوحيدي للأعراب إلى مرادف للصحراء وتتقاسم البيئـــة مع الكلمـــة صفة الامتداد والتيه ولكم في تعدّد أسماء الصحراء خير شـــاهد (المفازة، البيـــداء ،الفلاة، القفر، الهيماء، السبســـب...) ،هذه الصحراء التي تهب خصائصهـــا إلى الحديث فيغدو الكلام في ســـياقه متاهة لا نعرف هُوّية المتكلّم ولا يمكن أن ندينه إن توجبت الإدانة أو نشـــكره إن توجب الشكر والثناء كل ما نملكه سرابا وجوديا لواقع تداخلت فيه الحقيقة مع التخييل والاختباء.

فكيف تتحوّل الكتابة إلى صنو مرادف لهطول **المحوة** المفاجئة، وهي تمحو الجدب وتغطّي أديم الأرض بالماء ،أو لعبة طمس يخصّ كل ما له علاقة بطريقة التواصل مع المرجع؟ وهل يمكن أن يقول الرسم ما تقوله الكلمات؟

عندما أكتب بمداد سائل كلمة **شجرة** فأنّني أطمس خصائص بصريّة لهذا الشيء وأجعل من نشـــاط التدوين نشاطا تتعلّق مهامه بالأســـاس مع فكرة الالمام بمُعطى معين مثل : «المقاس، الفصل (الزمن) والشكل واللّون وهو نفس المداد حينما يتخلّى عن المحو ويُفصح عن مقاله عندما ارسم الشجرة في علاقتها بالريح وأوظف عناصر التشكيل البصري الأساسية (الخطّ، النقطة، الشكل واللّون) ويمكنني أن أتجاوز البُعد الثنائي الســطحي وألج إلى (العُمق والزمن والحركة) مثال : شجرة في مهب الريح أو عند الخريف أو الرّبيع،

وهــذا ما نفهمه في التكعيبيّة والتجريد وكيــف تحوّلت العلاقة بين المقام والمقال إلى لعبة مع الأشــياء ويمكن أن احيلكم إلى العمل الشــهير للفنان الاســباني **بابلو بيكاســو** رأس ثور 1942 أو **جوزيف كوزيت** Joseph Kosuth، كرسي وثلاث كراسي 1965. هو عبارة عن ثلاث حالات بصرية ولتوضيح هذه الفكرة أعود إلى ما جاء مــن تفصيل في كتاب **التداولية** وكذلك عرض بصري متزامن مع كلامي واعتمد فيه بالأساس على أداة خطية هي قلم الفحم وقد قمت باختيار قلم الفحم لمنع تأويلات اللّون لأنّ اللّون في حدّ ذاته رســالة وخطاب مســتقلّ عن الشكل، ولمزيد التوضيح أقدم مثال المقاربة الطلبية مع الاشياء رسما:

المثال : أحاول من خلاله تقريب هذه اللّعبة من خلال المقاربة الطلبيّة للأشــياء لدى الرسّــام في نشــاطه العملي مع الخامة والموديل أو الموضوع بشكل عام فعندما نتأمل الطلب،

«**أ ترسمني الآن**»؟ هو نفســه في صياغة أخرى **هل يُمكن أن أحصل على رسم شجرة منك؟** أم أنّك بصدد مدي برسم؟ إذن الفعل هنا ليس «بفعل قولي»

الاستفســار وطلب التوضيح هما ظاهر الخطاب ولكن الخطاب في باطنه طلب واســتعطاف. بالمقارنة بين المثالين نخلص إلى تقارب بين العيانيّ والمجاز ويمكن قياس ذلك إلى الاستعارة المفتوحة والاستراتيجيات المشتركة بين أطراف الخطاب[731] والكناية التي تتشــابه مع الأيقونة في ســرعة الإبلا غ ونقل محتوى رسالة ما تتعلّق بالنهي أو الترغيب أو الشــرح حسب السّــياق والمقام فالمداد مثل الكلام يقول الأشياء دون الالتزام بنقلها ومحاكاة شكلها أو بنيتها وتفاصيلها ولتقريب الفكرة سوف أقارن بين مثالين من تاريخ البلاغة الأول المثال المعروف :

قصّة المرأة التي اشــتكت إلى أمير المؤمنين فاقة الفقر عبر كناية بليغة اســتعملت فيها صورة طريفة تتمثل في الفئران الهزيلة التي تمشي على العصي،

أو ما أشــار اليه الثعالبي، أن تقول الشــيء ذاته دون ذكــره حرفيّا، وخاصة في الأقوال والعبارات السلطانية.

731 التداولية من أوستين إلى غوفمان : فليب بلانشيه، ترجمة ،صابر الحباشة ،ط1،دار الحوار سوريا، 2007، ص75، ف2،3.

2 - السّياق، اختيار مسبق يحدّده الكاتب أو الفنان .

في حديثها عن الكتابة تقول الصحفية والكاتبة «**بيتاني هيوز**»[732] أن والدها المسنّ علّمها السفر وكان يلحّ عليها أن تتعلّم السفر بعيون مفتوحة، عندما يصطحبها منذ طفولتها مع أشقّتها.[733]

إذن الكتابة في شـــكلها الأول، لا مجال للارتجـــال فيها والارتجال هنا بمعنى غير المتوقّع،[734] أن تسافر بعين مفتوحة هو أن تُفرد للذّات مساحة لفعل حرّ تنتبه فيه إلى الأشـــياء قديمها وجديدها وتملك من القدرة ما يسمح لك بخلق أسلوب خاص بك تتميّز به وطبعا أتحدّث هنا بصفتي فنانا تشكيليا ومهتمّا بالصّورة لا يمكن أن يغفل عن حيثيات السياق ألانجازي للفكرة أو المُنجز البصري «العمل الفني عامة» (لوحة زيتية، سكتش، منحوته، محفورة، لوحة خطّ...)

كيف يتحوّل الأثر واقصد أساســـا «الخطّ» إلى إشارة رامزة؟ بفضل السّياق أو ما يُمكن أن أسمّيه المقام وإن كان بين الاسمين اختلاف جليّ، ويمكن أن ينطبق ذلك حتّى على الكلام الشـــفوي مثلما هي الحال مع ما وردنا من أخبار حول **واصل بن عطاء** على سبيل الذكر لا الحصر وكيف كان يختار كلامه دون الحياد عن السياق أو المقام، وكيف نجح في تجاوز عاهة نطق اشتكى منها وكانت مصدر حرج بلغت حدّ القبح، إنّها اللّثغة عند نطق حرف الراء. وفي هذا السياق يورد الصفدي هذا المقطع «**ممّا يُحكى عن واصل بن عطاء وأنّه ما سمع منه كلمة فيها حرف راء، لأنه كان يلثغ بحرف الراء لثغة قبيحة، والسبب في تهوين هذا الأمر وعدم تهويله؛ أن واصل بن عطاء كان يعدل إلى مـــا يـــرادف تلك الكلمة في معناها وليس فيها راء، وهو كثير في كلام العرب، فإذا أراد العدول عن لفظ: فرس قال: جواد أو سابح أو صافن**».[735]

732 التداولية من أوستين إلى غوفمان : فليب بلانشيه، ترجمة ،صابر الحباشة ،ط1،دار الحوار سوريا ، 2007، ص75، ف3،2.

733 يوم من حياة كاتب : مجموعة من المؤلفين، ترجمة علي زين، منشورات تكوين ،الكويت ط 1 ،2017ص 59،

734 وان كان في أصله لا يخلو من صلة مع التقبل البصري، حيث تجمع عدة مصادر اهتمت بالشعر الجاهليّ أن الارتجال طريقة نظم للشعر يتقابل فيها الشاعر مع نظيره بعد أن يضع رجله اليمنى فوق اليسرى ويتمّ نظم الابيات الشعريّة قبل أن ينزل رجله.

735 صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي: أعيان العصر وأعوان النّصر، تحقيق علي ابو زيد ،نبيل ابو عمشة، محمد موعد،محمود سالم، دار الفكر، سوريا، ط 1 ،1998.ص 10.

3 - الخطّ من بقايا حكاية مكتومة إلى إشارة معلومة :

يجـب أن نحدّد بداية ما المقصود بكلمة **الخـط**، هو ليس كتابة التدوين الأبجدية أو ما سـبقها وإنما الأثر الذي ينجم عن عملية سحب **أداة** وهو أساس عملية تغيير فضـاء محايد في الغالب المحمل الفارغ مثل الورقة البيضاء، جلد رقّ، بردية، سـعفة نخل، سطح، عضم،

وليس المقصود به خطّ المخطوط، ذلك الكتاب الذي يكتب باليد قبل الطباعة. نسـتطيع أن نفهم من «المحمل»، (المسـاحة التي يرسم عليها) سـياق الخطّ وزمنه وكذلك البيئة التي أفرزته فمثلا عندما نُعاين خطا على عضم أو مهراق أو كرانيف، نعـرف أننا أمام مجتمع صحـراوي يفتقر الصناعة والاسـتقرار ويقوم على الترحال والتنقّل ويظهر ذلك في نوعية العظام، أصل الجلد، السـعف... ونستطيع أن نُكوّن فكرة حتى عن المكان عندما يتعلق الأمر باللّخاف» وهي الحجرة الملسـاء الرقيقة. التي قامت بدور محامل الكتابة كامل الحقبة الجاهلية وأول سنوات بداية عهد العرب بالإسلام فترة النبي (صلعم) حتّى عهد عمر بن الخطاب، عهد دخول برديات النيل والقباطي المجلوب من مصر وهو نسيج خاص يُعدّ مسبقا حتى يتشّرب الحبر بشكل متساو (انظر الملامح المادية للمخطوط العربي السّيد السّيد النشار)[736].

كذلك فرّق العرب بين هذه المخطوطات وصنّفوها من خلال طبيعة الحبر والمداد ويسـتطيع المختصّ أن يلاحـظ أن الحبر من أصل دخاني أُفـرد للورق، أما الجلود فكانـت تُكتب بالحبر المُعدّ عـبر طريقة الطبخ والجمع بين مواد عدّة نباتية وحجريّة وعضوية وهنـا نفهم تطوّر الصناعة من جهة والتجارة فأغلب هذه المواد مجلوبة من الصين تماما مثل الورق والحديث يطول في هذا المجال.

4 - الخطّ علامات مفكّكة لسياق لا يلبث أن يتحوّل

لاحظ المؤرخون وعلماء الوثائق التاريخية عدّة ملاحظات تخصّ العلامات البصريّة التي عثر عليها منذ غابر الأزمنة نذكر منها ما يلي :

736 في المخطوطات العربية :السيّد السّيد النشار، دار الثقافة العلمية، ط 1 ،الاسكندرية مصر ،1997. الفصل الثاني، ص23...43

- ارتباط شكل العلامة بالشيء المادي الذي تُحيل إليه، فتارة تُحيل إلى كامل الشيء وتارة إلى جزء منه أو سياق من الأحداث التي تتّصل بالشيء موضوع العلامة، فمثلا عندما ندرس رسوم ما قبل التاريخ، كالتي نجدها في مدينة غمراسن بالجنوب التونسي ومناطق الحضارات القديمة التي اشتغلت عليها قدرا كبيرا في تجربتي التشكيليّة، يسمح لي أن أكوّن فكرة شبه عامّة، حول دلالة ورمزية هذه الآثار، فمثلا عندما نلاحظ الرسوم المتعلّقة بصورة «ثور، وعل، أيل» نكتشف أحيانا معطى التفصيلة أو الجزئية من الأشكال التي ذكرنا مثل الرأس أو قرن أو مخلب إلخ... فماهي قيمة هذه التفصيلات وأهميتها بالنسبة للمتقبّل؟

لا شكّ حول ابداعية الشخص الذي قام بإنجاز هذه الأشكال، اذ نجح حينما خلق سياقا منفصلا عن ارتباط الشكل بالشيء الذي يرسمه أو يمثله واستطاع أن يقدّم أثرا ملموسا ينطلق من التمثّل وعلى قدر قيّم من التجريد والغموض، كيف ذلك؟

المسألة بسيطة جدا وهي تلك **الهينات المنظورية** التي قدّمتها الرُسوم ضمن سياق تجربة تقوم على الاختزال التجريدي والتشويه، فجاءت الأشكال غريبة عن الصورة التي تعهدها العين : رقبة معوجّة مع عدم التناسب بين المقاسات والنّسب، ويمكن أن نلاحظ ذلك من خلال الأمثلة التقريبية: **(رسم مباشر بأسلوب هذه الحضارات القديمة للتوضيح)**

ما يهمني من هذه المنجزات والسياقات التصويرية هو الآتي :

- الفعل الذي اعتبره طريقة قول متحوّلة، فبعد أن كان الشخص الذي يكتب (إن اعتبرناها كتابة) أو يصوّر يطبع مدادا ملونا أو يمرّر سائلا من خلال تماس بين اليد والجدار صار يستعمل واسطة هي الأداة العود المدبّب أو قطعة الحجر ليحدث خدشا غائرا تماما مثلما تُعلّم بعض الحيوانات مجالها في الطبيعة وهنا نفهم معنى التملّك أو الإحالة على سيطرة وفكرة المحيط الخاص. وقد وجدت في بعض كتب التاريخ التي تهتم بالعهد الجاهلي ان العربي تسمي ذلك الزبر للغلظة والشدّة.

- شكل الكتابة العاديّة التي ظلّت إلى يومنا هذا محافظة على فعل تحريك القلم. جليّ وواضح، فإنسان هذه الحقب التاريخيّة والأطوار الكتابيّة توصّل إلى حدود هذا الأسلوب في خطابه ويفسّر ذلك ميله إلى ابتكار ما يعرف بالرّموز فكان السهم في علاقته بالثور يمثل مشهديّة الصيد ومن خلاله الزمن والحركة والقنص وهو شكل آخر من أشكال التملّك والمكان وهذا التشكيل لم يكن ممكنا إلا بعد الجمع بين أكثر من علامة أو العلامة المركّبة : مثل المنحنيات تمثل جبلا والدائرة منفذ المغارة أو قطرة دم من الصيد أو الخطّ بعد أن كان مجرّد أثر تحوّل إلى دال يفيد تغيّرًا يتعلّق بنمط الانتقال من حياة الجري والقنص إلى حياة الاستقرار وتربية الحيوان أو التدجين وتحويل المتوحش إلى أليف. وهي نفس التجربة التي قام بها الإنسان مع الصوت المطلق ليصل إلى مرحلة الكلام المنطوق والمقطعية الصوتية «الفونيتك Phonétique».

هذه المرحلة مهمّة للرسام والفنان التشكيليّ لأنّه سيكون في تحدّ خاص مع متشابهات مختلفات ولتقريب الفكرة أحيلكم إلى بيت «**لمحمد الصبيري**» أورده **ابن رشيق** والذي استهل باسم غامض مبهم مبنيّ على السكون وهو في حد ذاته كناية عن التكثير وعمد إلى تكرار «كم» فلم يعد المتقبل يعرف هل هي كم الاستفهامية أو الخبرية :

كم وكم كم كم وكم كم كم وكم   قال لي: أنجز حرّ ما وعد[737]:

والأمثلة عديدة في تراثنا الشعري ولا يسع المجال للإطناب في ذكرها بل سأقتصر على بيت آخر للمتنبي : ألم ألمّ الم ألم بدائه............ إن آن أن آن ان أوانه.[738]

737 ابن رشيق : العمدة، الجزء الثاني، تحقيق محمد محي الدين، دار الجيل لبنان ، الطبعة 5، لبنان 1981، باب التكرار صفحة ص 75 فقرة 1 سطر4.

738 الكناية والتعريض، أبو منصور الثعالبي، تحقيق عائشة حسين فريد، دار قباء ،مصر ،ط 1998، 1

5 - الخطّ ومدارات الفعل الذي لا يبرح مهمّة الوظيفة المقيّدة :

بالعودة إلى الجذر اللّغوي لكلمة «قلم» والمصنّفات الأولى التي اعتنت بتاريخ الخطّ وصفا وتحديدا نجد علاقة وثيقة بين الفعل العملي الذي منح التسمية إلى مادة مهجورة هي القصبة أو العود اليابس أو ريشة طائر ما.

فالقلم من التقليم أي القصّ والقط-والبري ومنه اسم الفُعالة وهي ما يتبقى من الشيء أو البُرادة ، والدواة ولنا في لهجتنا العامية عندما نطلب من شخص أن يتحدّث ويتكلّم نقول: (ادو) يا فلان وهنا نلاحظ هذا التقاطع بين الصوتي والبصري مرة اخرى فمثلما يفيد «الدوي» في لهجتنا العامية في الجنوب الشرقي التونسي، الكلام والحديث يفيد أيضا صوت الرعد والمحبرة التي يغمس فيها الكاتب قصبة الكتابة وأذكر جيدا سؤال مؤدبنا في كتاتيب مدينة نفطة بالجنوب الغربي عندما كان يسأل عن «الدوي» جمع دواة ليتفقد نفاذ صمغها، نفس العبارة أيضا يستعملها عندما يكثر تشويشنا. «يزيّ من الدوي». «نقصوا الدوي».

إلى جانب ذلك أجد علاقة وثيقة بين مفردات وصف الحُروف في الامشاق وشكلها مثل حرف الهاء على شاكلة عين هرّ، أذن فرس، باء قوسية، كاف زناديّة، عين فنجاني...

هذا التحوّل في سياق الكلمة المقروءة من جهة والكلمة المكتوبة من جهة أخرى هو لعمري إقرار بأن المكتوبة صارت ثابتة وقدرا لا يُمكن تغييره. بقي الإشارة إلى نقطة اخرى في حديثنا عن اصول الخطّ لا يمكن اغفالها وهي حيثيات نشوء الخطّ الكوفي وأهمّ ما تميّز به هذا الخطّ كقلم من أقلام الكتابة العربيّة، فالخطّ الكوفي خطّ صلب ويفتقد اللّيونة في بدايات ظهوره المبكّرة ويستوجب مساحات كبيرة وزمنا طويلا عند كتابة مرسول أو تدوين حادثة ومع انتشار مناطق النفوذ على أقاليم غير الجزيرة العربية أصبح ابتكار خط جديد أمرا محتما لضمان السرعة ونجاعة التراسل مثل حجم الرّسالة لسهولة إخفاء المرسول والخلاص من عناء ضخامة المحمل (مساحة الفضاء) الذي تُكتب عليه الرّسالة، ثم لا ننسى تفصيلة أخرى مثلما توسّعت أقاليم النفوذ ازدادت أعداد الأجناس الناطقة بالعربية ودخلت شعوب غير

العرب إلى دين السُــلطة المتنفّذة آنذاك فابتكرت عمليّة التنقيط إلى جانب الشكل حتى يتجنّب القراء عمليات اللّحن خاصة مع النّص المقدّس والنصّ الشــعري الذي كان يقوم على المشافهة والسمع نقلا وآداء.

حتى هذه المرحلة لم يخرج الخطّ عن دور الوظيفة فهو موظف لتأدية مهمّة محدّدة تبليغ خطاب ضمن سياق تواصلي محدّد ولم يرتق إلى الفن كما نعهد الآن من تذهيب وتجريد وإتقان وتناسب في نسب حروفه ونقاطه، الخطّ هنا هو العمود الفقري لعملية نقــل محتوى محدّد لا غير، وضامن دقيق حتى على المســتوى الزمنّي ضد النســيان والتحريــف. العودة إلى النص المكتوب بمفردك فقط تتعلــم قانون الكتابة ونواميس التدوين حتى تفكّ شفرة الخطاب، هنا عندما خرجت الكتابة من جبّة الكاتب تحرّر الفرد، واضرب مثل «العدل» مُــدون العقود والذي كان يحتفظ بالمكاتيب والعقود مثل الزواج الطلاق بيع العقارات الديون الخ...

فكــم من جدّ او قريب فقد مشــروعيّة الإرث في تركة أو ملكية عقار بســبب تلاعب العدل واســتغلال جهل اطراف العقد بشــروط الكتابــة والتدوين والأمثلة عديــدة خاصة عند خروج المعمّر وتغيير الألقاب مثلا. وهنا نســتعيد أيضا حكاية طرفة بن العبد مع عمرو بن هند والتي كانت سببا في هلاكه.

- علاقة البيت الشــعري مع بيت الشــعر «الخيمة» ومعنى الإيواء أو الســكن، فمثلما يسكن المعنى الرســالة يسكن كذلك شكل المقطع الشعري للقصيدة أو عكسه وأقصد هنا تجربة (غيوم ابولينار Guillaume Apollinaire) في ما يعرف بـ«calligramme». رويدا، رويدا نجد أنفســنا إزاء معمار خاص يتجاوز معمار الحجر والرمل إلى معمار يتّصل باختيارات الذّات وهنا يجب التفطّن إلى الأصل الايتمولوجــي لكلمة زخرفة التي تنحدر من الأصــل «زغرافوس zographos» وهي كلمة تتكون «زوس» التي تفيد ما هو حيّ و«غرافو» فعل رسم أي وهب حياة لفعل الرسم.

6 - الخروج عن السّياق والمقام والحديث عن الذّات المبدعة أو تجريد الخطّ من خطّيته ووظيفته الأساسية :

الكتابة فعل بصري وفنّ مكاني بالأســاس عكس الشعر والرواية فن زماني لكن مــع مرور الوقت تحوّلــت الكتابة إلى فن مكاني متزامن مع حــدث التقبّل أو كما يترجمــه البعض التلقي، والخطّاط أو الكاتب الناســخ للنصّ هو ناقل لهذا الفن عبر رموز مقنّنة متعارف عليها واختصارات محدّدة مسبقا، ما أبحث عنه كتشكيلي وفنان بصــري هو هذا الأثر الخطي الذي يكفّ ويتنازل عن خطّيتة مقابل الفكرة والصّورة وإن عرفت الحركة التشــكيليّة الحديثة والمعاصرة تجارب فنية اعتنت بالشكل وأقصد هنا مدرســة الحروفيّة، فهي ليســت الخطّ أو الكتابة ولا تهتم بالمقروء قدر اهتمامها بالشــكل ولون الحرف وإن كانت تقوم على عنصر أساســي هو الحرف في الكتابة العربية ومن أهم روادها: **ضياء العزاوي، خليل الزهاوي** العراق، **نجا المهداوي** تونس.

ولكن مع ظهور الجاسوب ذُلّلت هذه الفوارق وسُمح لمُستعمله أن يتشابه مع من يفوقه خبرة وتقلّصت الفروق بين الخطاطين، ولم نعد نجد غير الاختلاف في الخيارات وسُمك الخطّ اللّون أو اتجاه المحمل وحجمه ،إنّه خلق خاص لمسارات موحّدة ومبرمجة مسبقا تشبه عمليّة تنشئة الجموع والمجموعات تتميّز بإمكانية وحيدة :أن تسير أسرع أو أبطأ وتســتمتع **في قالب المتشابهات**، باختصار شديد، إننا نُسبى في عصر ما قبل اللّغة المنطوقة، لغة الأنامل التي تتحسّــس أزرار لوحة المفاتيح أو لوحة السباء، لوحة أعدّت **قيودنا التي نلبسها بحرّية وعن طواعية.**

هوامش :

تتضمّــن المداخلة إلى جانــب النص المكتوب في مجملها خمســة عروض أدائية مباشرة لتوضيح وهي مفصّلة تقريبا كالاتي لأنّ زمن الإنجاز زمن تفاعلي يأخذ بعين الاعتبار كل ما يرد من تدخّلات الجمهور.

- عرض الخطّ والقلم مع انواع مختلفة لاثره وتحوّلات معيار الحروف. مدته 2دق
- عرض أمشــاق عربيّة تجمع بين الصّورة والتجريد مثال : حرف الهاء على شاكلة أذن الفرس، عين هرّ أو الكاف الزنادية وعين فنجاني، ياء سيفيّة....

- عــرض الفرق بين خطّ عــاديّ ووخطّ ضمن «منظور التلاشــي» في موضوع البورتريه 3دق
- عــرض تقنية المحو والحذف عند رســم بورتريه مع مثــال بيت عقد خالصة لأبي نواس 3دق
- عرض الكتابة ذاتية :مقارنة بين أثر الشخص في علم القيافة وأثر الرّسام. معطى الهوية والبصمة الذاتيّة 2دق

البحث الخامس عشر

المقام الموقوت

السعيد أهرو

المقامُ سُــرَادِقُ[739] **الفهم ومقصورتُــه**، الذي لا يُلْتَمَسُ الفهمُ إلا بين ظُهْرانَيْه وعلى عَيْنِــه، حتَّى كان به الذي يقول لمُفْهِمه: **فَهِمتُ عنــك**، كأنَّه يقول له بلَحْنٍ آخرَ: دَخَلْتُ عليك بالسَّــمع بابَ المقام الَذي دَخَلْتَهُ أنتَ عليَّ بالكلام، أو باختصار: **أَقمْتُ** عندك بالسمع مَقامكَ عندي بالكلام! **فأَنْ نَفْهَمَ معناهُ أنْ نُقيمَ!** ولو أَلْقَيْنا السَّمعَ في غير مَسْــمَع لنَسْتَرِقَ به كلاما عند غير متكلّم! وذلك مثلا كفَهْم يحصلُ لنا من صَرِيرِ باب[740]، أو من مَسيلِ ميزاب، أو من هيئَةِ سحاب، أوْ من غَيْر ذلك منْ غريبِ مصادرِ المعاني! فهذه الفُهومُ، وإن اسْــتَأذَنَتْ علينا في عَوْرات الإِذْن[741]، أي في غير المواضع التي تَسْتأذنُ فيها عادةً، هي **فهومٌ رَبَّاها مقامُها**؛ ولا يُدْخِلُ الضَّيْمَ علــى هذا المقام كونُه غُفْلًا، واقعا عن شِمال المراعاة؛ فربما جاء بالفهم الفَحْلِ الذي لم يُعْــرَفْ مثْلُه، وذلك كـمقــام **التُّفاحة** مثلا في فَهْمِ نيوتُــنْ، و**مقام الحَوْضِ** في فهم أَرْخَميدسْ!

وإذْ يُلْفَــى الفهمُ بين يديْ مقامه، يُلفــى الْعَيُّ في الفهم، ولا بد، من وراء ظَهْر هــذا المقام، عازبا عن محلّه، ضاحيا عن ظلّــه! كأنَّ الذي لم يَفْهَمْ هو الذي لم يجدْ مقامَه، وكأنَّ الذي أســاءَ الفهمَ، هو الذي دَخَلَ مقاما آخرَ غيرَ مقامه؛ وقد يُرى العاطلُ عن الفهم، أو الذاهبُ فيه مذهبا رديئا، سَاحِيَ العينين، في صورة من يَنْظُرُ

---

739 السُّرادِقُ: ما أحاطَ بالبِناءِ. لسان العرب/ مادة: (سَرْدَقَ).

740 قال أبو علي اليوسي: «ومن رَزَقَهُ اللهُ تعالى فهماً من لَدُنْه ونوراً كان أقوى وأكثرَ، حتَّى لا يكادُ يطيرُ طائرٌ إلاَّ استفادَ من طيرانِه، أو يَصِرُّ بابٌ إلاَّ استفادَ من صريرِه، أو يتكلَّمُ متكلِّمٌ إلاَّ استفادَ من كلامِه، ما لم يُرِدْهُ المتكلِّمُ ولم يَخطُرْ له ببالٍ!». كتاب المحاضرات في اللغة والأدب، الجزء الثاني، تحقيق: محمد حجي (و) أحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص: 415.

741 عوراتُ الإذنِ عبارةٌ تعني الأوقاتَ والمواضعَ التي لا يُسْتَأْذَنُ فيها للدُّخولِ على المستَأْذَنِ عليه؛ وهي مُستفادةٌ من قوله تعالى في الآية الثامنة والخمسين من سورة النور: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ۚ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ

مـــن زُجاج غليظ، فيُؤوَّلُ ذلك على مجرَّد حيرته؛ وحقُّـــهُ أن يُؤوَّل على أنه لما وَجَدَ مـــن دون مقامه، الذي أخطأه، عَـــراءً وفَراغا، انعكسَ منه ذلك على ناظره؛ فكان كَبنْـــت مُهَلْهِلَ، **أَنْكَحَهَـــا في جَنْب فَقْدُهَا الأَرَاقِم**[742]! أيْ أنَّه لما فَقَدَ مقامَه لم تَكْتَحِل عينُه بفهمه، والفهمُ للعين، بعدَ كُحْلِ غَمْضها لنوْمها، منْ أَجْمَل كُحْلها! وقد مَدَحَ أبو الطَّيِّب المتنبّي فَهْمَ عَمَّارِ بن بَدْرٍ، بمثْل ذلك عندما قال:

تَعْرِفُ في عَيْنَيْه حَقَائِقَهُ ** كأنَّه بالذَّكاء مُكْتَحِـــــــلْ**

وتَحَدَّثَ عثمانُ بنُ إبراهيمَ بن محمَّد الجُمَحيّ، عن هذا المعنى، وهو الذي أَلْهَمَني إليه في الحقيقة، فقال: «**أتاني فَتًى من قُريش يَسْتَشـــيرُني في امرأة يتزوَّجُها، فقلتُ له: يا ابنَ أخي، أقصيرةُ النَّسَبِ أم طويلَته؟ قال: فكأنَّه لم يَفْهَمْ! فقلتُ: يا ابنَ أخي، إنّي أعرفُ في العـــين إذا أنْكَرَتْ، وأعـــرفُ فيها إذا عَرَفَتْ، وأعرفُ فيها إذا هـــي لم تعرفْ ولم تنكرْ؛ أمـــا إذا عَرَفَتْ، فَتَخْـــوَاصّ، وأما إذا أنْكَرَتْ، فَتَجْحَظْ، وأما إذا هـــي لم تَعْرِفْ ولم تُنْكِرْ، فَتَسْحُو!**»[743].

وقولي إنَّ المقامَ سُرادقُ الفهم ومقصورتُه، يتضمَّنُ معنَى **كونه علَّةً لحَرَكَة هذا الفهم، لأنَّ المقامَ وعاءٌ كالقَلْب، فيه هو نفسُـــه ســـرُّ حركته!** وهـــذه الحركةُ هي للفهم كحركَة الفَلْكَة للغزْل: تَدُورُ به وتَكُورُ له[744]! أيْ تَسْـــتَوْفِرُ منه بقَدْر ما تَسْـــتَنْفر له، وذلك أنَّها تَسْـــعى للفهم بين يَدَيْ مقامه بجميع آلَته، كآلةُ المتكلّم، وآلةُ الســـامع، وآلةُ ما بينهما من اللّغة، وغيرُ ذلك من الآلة والعُدَّة، وعلى رأسها **عُدَّةُ المُدَّة**، التي كأنَّها هي المقصـــودةُ في قول أبي بكرٍ الخُوارزميّ: «**نِعْمَ الْعُدَّةُ الْمُـــدَّةُ!**»[745]، وتأويلُ قوله: «**نِعْمَ الْعُدَّةُ في المقام المُدَّةُ!**».

المقامُ في بُعْد من أبعاده إذًا: **ظَرْفُ زَمان**، وهذا الظَّرْفُ هو للفُهوم **ساحَةٌ وساعةٌ**، أو قُلْ: هو لها مضمارٌ يَسْبقُ فيه بعضُها بعضًا، فيَقَعُ التفاضلُ بينها في ذلك؛ حتَّى

742 وكان مُهلهلٌ قد نَزَلَ بحيٍّ باليمن يُسَمَّى جَنْبًا، فخَطَبوا إليه ابنتَه فمَنَعَهُمْ، لأنَّه لم يكنْ يراهُم أهلاً له، فأكْرَهُوه لغُربته فهم على تزويجِها. والأراقمُ هم عشيرتُها من بني بَكْرِ بنِ وائلٍ. وقد قال في ذلك:

أَنْكَحَها فَقْدُ الأَراقِمِ في جَنْبٍ وكان الحِباءُ من أَدَمِ

ولَوْ بِأَبَانِينَ جاءَ يَخطُبُها ضُرِّجَ ما أنفُ خاطِبٍ بِدَمِ

743 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري: **غريب الحديث**، الجزء الثاني، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ص: 165.

744 **الكَوْرُ**: الزِّيادةُ؛ «**اللَّيْثُ: الكَوْرُ لَوْثُ العِمامةِ، يعني إدارتُها على الرأس، وقد كَوَّرْتُها تكويرا**». **لسان العرب**/ مادة: (**كَوَرَ**).

745 **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، لأبي منصور الثعالبي، الجزء الرابع، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1392هـ/ 1973م، ص: 197.

كان السَّبْقُ فيه **بلاغةً شافعةً**، وكان التأخُّرُ فيه **عيًّا مُمِضًّا**؛ وهذه الإضافةُ، إضافةُ الفهم إلى البلاغة والعيّ في مَسَــاق السَّبَق، هي مفْصَلُ هذا البحث الذي يُوصَلُ منه إلى قضيَّته: قضيةِ **المقَام الموقوت**، ولكي تَتَنَاسَبَ أجزاءُ هذه القضية لا بدَّ من الاستدراك بتقريرِ بعض المعاني الضروريَّة في حَدِّ الفهم:

إذا كان الفهمُ غايةَ المقام، **فهو وســيلَتُه أيضا**، لأنَّ المتكلّمَ يُفْهِمُ السامعَ معنًى ما بفَهْمِــه هو لــه، إذ لا يمكن أنْ يُعطيه من ذلك ما ليس عنده؛ فإنَّما تجودُ اليدُ، كما قالَ الشــاعرُ، بما تَجِدُ! وعلى هذا، فكلامُ المتكلّم هو عينُ فهْمه. وإذا أصابتْ هذا الكلامَ بلاغةٌ، فإنَّها لَيســتْ شيئا أكثرَ من كونه وَجَدَ بها فهمًا قابلا فأَتْقنَ عنه، أو وَجَدَه في سباق الوقْت فَجَرَى له ملْءَ شَوْطه، ويُعْكَسُ هذا الوصفُ على نفسه في الباب المقابــل، باب إصابة العَيّ للكلام. وقد يُقال: وهذه البراعاتُ التي تكُونُ في الكلام البليغ، ما للْفَهْم ولها؟ فأقولُ: إنَّ الكلامَ إذا استْجْهَرَ فهمَه واستعظَمَه، كان منه إقدَامٌ وبطولةٌ، كالجيَش تُشْــجعُهُ فيَلَتُــه ومَجانيقُهُ! وذلك لأنَّ الفهمَ **ثقةٌ وضَمَانٌ**؛ وإقــدامُ الكلام هو الباعثُ له على براعتــه، كما ذَهَبَ إلى ذلك الجاحظُ في قوله: «**وللْعَــرب إقــدَامٌ على الكلام ثقَــةً بفَهْم أَصْحابهم عَنْهُــم**»[746]، أي أنَّهم تكونُ لهم فيه اختصــاراتٌ ومجازاتٌ وكناياتٌ وأمثالٌ وتقديماتٌ وتأخيراتٌ، وغيرُ ذلك من براعاتهم واختراعاتهم التي أَغْرَتْهُمْ بها الثّقةُ بما عندهم من الفهم، التي هي سَــبَبٌ إلى الثقة بما عند الســامع منه. وهذا الذي سمَّاه الجاحظُ إقداما، هو الذي سمَّاه ابنُ جِنّي، فيما بعدُ، **شجاعةً**.

وعلــى ضوءِ هذه الإفــادات، أَنْتَهضُ أخيرا إلى مُراقبة جانــب من عَمَل المقام الموقوت، من خلال نَمَط خاصٍ من أنماط الفهم الذي يُوصَفُ بالبلاغة أو بالعَيّ من جهة حَيْثيَته في هذا المقَام، وهو **نمَطُ الجَواب**.

إذا أَسْــرَعَ الجوابُ وقال صوابًا، كان جوابا بليغــا، فالبلاغةُ، كما عَرَّفَها صُحَارُ العَبْــديُّ، هي: «**أنْ لا تُبْطِئ، وأنْ لا تُخْطِــئ**»[747]؛ وقد يَظْهَرُ أنَّ الصوابيَّةَ في الجواب البليغ أقوى من الْفَوْريَّة فيه، والرأيُ أنهما في ذلك كَرُكْبَتَيْ البَعير، تَقَعَانِ معًا وتَقُومَانِ

746 **كتاب الحيوان**، الجزء الخامس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1996، ص: 32.

747 **العمدة في محاسن الشعروآدابه ونقده**، ابن رشيق القيرواني، الجزء الأول، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1401هـ/ 1981، ص: 242.

معًا، على أنّي أَختارُ للفورية، على سبيلِ التَّرْجيح لكَفَّتها في هذه الموازَنة، من الرَّكْبتين يُمناهما لا يُسَراهما[748]! وذلك لأنَّ المضَضَ مِنْ تأَخُّرِ الجوابِ في المقام الموقوت مِنْ أَشَدِّ أنواع المضَضِ؛ فَرُبَّ صاحبِ رُشُوقٍ إلى جَوَابٍ خَطَأٍ هو أَعْذَرُ له مَن صاحبِ نَسيئَةٍ في جَوابٍ صحيحٍ، وذلكَ كَحَالِ **بني إسرائيلَ في ذَبْحِ الْبَقَرَة**، وقد كانوا فيها على مقامٍ موقوتٍ، حيثُ ذبحوها بعد مُشَاحَةٍ كثيرةٍ على صِفَتِها، ومَطْلٍ طويلٍ بَيْنَ يَدَيْ إحضارِها، ولو أنّهم ذَبحوا أَوَّلَ ما اعْتَرَضَهم مِنَ البقرِ، ولو كان أَعْجَفَ، لكانوا أَعْذَرَ فيه من الإتيانِ بالسَّمين المُتَخَيَّرِ منه في أَرْذَلِ الوقت، ولهذا قال فيهم الله تعالى: ﴿**ذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ**﴾[749]؛ حتَّى كأنَّ العَجَلَةَ بالذَّبْحِ، وليسَ الذَّبْحُ نَفْسُهُ، هي الطَّاعةُ وهي الرِّضا! وفي مِثْلِ ذلك قالَ نَبِيُّهُم موسى عليه السَّلام: ﴿**عَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّي لِتَرْضَى**﴾[750].

ومن شُؤْمِ الجوابِ البطيءِ في البلاغة أنّها تُسَمّيه: **الجوابَ الدَّبَرِيَّ**[751]، وذلك لإتيانه في مآخيرِ الأَوقاتِ وأدبارِها، وقد أَدْرَكَ المجلسَ مُنْفَضًّا، والمقامَ الموقوتَ مُقَوَّضًا، ولعلَّ عَدَمَ مُثولِه أَلْبَتَةَ ثَمَّةَ خيرٌ له من مُثوله ولوجهه البابَ، ولأَنْفه التُّرابَ! ومما يَدُلُّ على أنَّ فَوْرَةَ الجواب آكَدُ من صوابه أنَّ الجوابَ الدَّبريَّ، على هذه المحنة، جوابٌ صائبٌ؛ فَبِمَ، لَيْتَ شِعْري، نَفَعَه صوابُه؟ بل **أليسَ هذا الصوابُ هو عينُ المُصاب!** إذْ أَسْخَنَ عينَ المجيب، وأَعَضَّ به أناملَه من الغيظ؟ لما وَقَفَ منه على فُرصة فائتة، كأنَّه لو تَكلَّمَ عندها لقال، كما قال عُمَيْرٌ بنُ ضَابِئٍ البُرْجُميّ: **هَمَمْتُ ولم أَفْعَلْ وكِدْتُ ولَيْتَني!** ولكِنْ، أيُّ صوابٍ يبقى في جوابٍ خَرَجَ وقتُه؟ كأنَّ صوابَه على الحقيقة انطلاقُه لحينه، وإتيانُه في إبَّانه، أو قلْ: **صوابُه انْصبابُه**[752]! وقد عَرَفَت العربُ جنايةَ التراخي على الصوابِ الجوابيِّ، فضَرَبَتْ به المثَلَ، كقولها: **أبطأَ الجوابُ حتَّى ذَهَبَ الصوابُ**، وقولها: **جاء ولكنْ لم يَجِئْ لعُصْرٍ**، أي لم يَجِئْ حينَ المجيءِ.

748 من حُسْنِ حكومةِ هَرِمِ بنِ قُطْبَةَ في مُنافَرَةِ عامرِ بنِ الطُّفَيْلِ وعَلْقَمَةَ بنِ عُلاثَةَ أنَّه سَوَّى بينهما، فقال لهما: «**أنتُما كغَزِيِّ السَّيفِ!**»، أيْ كحَدَّيْهِ، ليَحْسِمَ مادةَ الجَدَلِ بينهما؛ فإنَّه لو قال لهما: «**أنتما كَرُكْبَتَيِ البَعِيرِ!**»، لقالا أيُّهما اليمينُ! **سَرْحُ العيون في شَرْحِ رسالة ابن زيدون**، لابن نباتة المصري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص: 165.

749 **سورة البقرة**، الآية: 71.

750 **سورة طه**، الآية: 84.

751 **العقد الفريد**، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، الجزء الرابع، تحقيق: مفيد قميحة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ص:89.

752 من معاني الجواب: **الانْصِبابُ والانْقِضاضُ**، وفي لسان العرب: «**الجوابُ صَوْتُ الجَوْبِ، وهو انقضاضُ الطَّيرِ**». مادة:[جَوَبَ].

الجـــوابُ إذا مُختصٌّ بالمقام الموقـــوت، إلا أنْ يكونَ جوابا مكتوبا، وإن كان هذا الجوابُ نفسُـــه لا يخرُجُ عن ذلك المقام، بل يَتزحْزَحُ فيه عن ميقات إلى آخرَ؛ إذ في المقام الموقوت ساعتان، إحداهما كســاعة الحائط، **مَعَاشيَّةُ الوقت**، والأخرى كساعة السّـباق، يُسْـعى بين يَدَيْها وعلى عينها بسـعيها، لا على الْفَتْرة والهُوَيْنَى، كساعة المعَــاش، بل على الفَوْرِ والمســابقة، أو قـــلْ إنَّ للمقام الموقوت مـــع تَعْداده الوقتيِّ المعتدل، تَعدادا آخر من تحته **كرونومتريا**، يســير الذي يراقبُه في حركته بسرعته، مثل مـــاء في مَصَبّه، أو هواء في مَهَبّه! وذلك كحال رجل من العلماء يَرْعَى اللحظات، قـــالَ له رجلٌ آخرُ: «**قِفْ أُكَلِّمُكَ، فقال له: أَوْقف الشَّـــمْسَ!**»[753]، حيث جَعَلَ هذا العالمُ حركتَه من حركة الشَّمس. فعلى هذا إذًا سيرةُ الجواب في المراقبة لمقامه الموقوت، يَعْلَـــمُ صاحبُه أنه منه على ما عليه الطَّابَعُ من الشَّـــمع الرَّطْب، والمَطْرَقةُ من الحديد الحامي، إذْ خَتْمُ الشَّمعِ وإلانَةُ الحديد حركتان مُدَّتُهما أَسْرَعُ من لَحْسِ الكلب أَنْفَهُ، كما يقول المثَلُ[754]! وإلّا يَبِسَ الأوَّلُ وبَرَدَ الثاني، فَبَطَلَ العملُ فيهما.

والذي أَرْسَـــلَ الجوابَ في هذه المَدْرَجَة الســـريعة من المقام الموقوت هو **انتظارُ الســـائل له**، حيث رَغِبَتْ هذه البلاغةُ الزمنيةُ أن لا يطولَ انتظارُه، بل أن لا يَنْتَظِرَ أصـــلا، ولهذا جَعَلَت المجيبَ له كالمسَـــخَّرِ بين يديه، لا كـسُـــخْرة **فِنْد** الذي ضُرِبَ به المثَلُ في الإبطاء فيها[755]، بل كسُـــخرةٍ هي من باب **سُـــخْرة حاملِ عَرْشِ بَلْقيس إلى سليمانَ عليه السلامُ**[756]؛ وهذه السخرةُ نفسُها دليلٌ على **بلاغة اختصار المُدَّة في إجابة الســائل**، حيث بَذَّ أحدُ المجيبين الآخرَ بسَـبْقه في ذلك، حتى كأنَّ الأمرَ إليهما، لا الإتيانُ بالعرش، بـــل تعجيلُ الإتيان به، ولهذا فُضِّلَ الذي أتى به قَبْلَ ارتداد طَرْف سليمانَ إليه، على الذي وَعَدَ أنه يأتي به إليه قبل قيامه من مجلسه!

753 **البحر الرائق في الزهد والرقائق**، جمع وترتيب: أحمد فريد، مكتبة الصحابة، جدة، 1411هـ/ 1991، ص: 196.

754 **الحيوان**، مصدر مذكور، الجزء الأول، ص: 270.

755 **فِنْدٌ** هذا مولى عائشةَ بنتِ سَعْدِ بنِ أبي وقّاصٍ، بَعَثَتْه يَأتِها بنارٍ، فلّما خَرَجَ وَجَدَ قومًا يريدون مِصْرَ، فصَحِبَهُمْ وأقامَ بمصرَ سنةً، ثم رَجَعَ فأتاها بالنارِ؛ وجاء يَشْتَدُّ فَعَثَرَ وتَبَدَّدَ الجَمْرُ، فقال: «**تَعِسَتِ العَجَلَةُ!**». **زَهْرُ الأَكَمِ في الأمثال والحِكَم**، لأبي علي الحسن اليوسي، الجزء الأول، تحقيق: محمد حجي (و) محمد غزال، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1401هـ/ 1981م، ص: 192.

756 وذلك في قوله تعالى من سورة النمل: **قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ(83) قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ (93) قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ (40)**

وطولُ انتظارِ السائلِ للجواب هو مُدَّةٌ كالمِدَّة[757] في عدم احتمالها! لأنَّها وإنْ كانت وقتا مستمرا، فهي عمليا مقامٌ موقوت متوقِّفٌ، قد قَضَى بتوقُّفه على المسؤول بالعَيِّ، وإنْ جاء بالجواب بعد ذلك. وهذا العَيُّ لما مَنَعَ السائلَ حقًّا من حقوقه البلاغيةِ على المسؤول، مع خيبة ظنّه به، وربما انْفساخ عَقْد ثقته فيه، أو حتى انْقطاع حَبْل رجائه منه، أَخْزَى هذا المسؤولَ وأَصْغَرَه، واضطرَّهُ إلى الانقباض على نفسه وأَخَّرَه، ولعلَّه أن يَحْرِمَهُ من مصلحة له معتَبَرة في هذا الجواب؛ وهَهُنا متخلَّصٌ إلى ضرب بعض أمثلة هذا العيِّ، حتى لا يبقى الكلامُ في حَيِّزِ الدعوى.

ب - مِنْ عَيِّ الجوابِ ما قَتَلَ!

لا نَعْرِفُ جِنْسَ كلام احْتَبَسَهُ المقامُ الموقوتُ عنده كما احْتَبَسَ الجوابَ، أو ما كان بسبيلِ الجواب منَ **المُمَاتَنَة** التي تكون بين الشاعرين، يذكر أحدهما البيت فيقول للآخر ملطه، أي ائت بمثله في المعنى والوزن والقافية، ثم لا يزالان في هذه المجاوبة الشعرية حتى ينكل أحدهما؛ فإن المماتنة **مُواقَتَةٌ** كمواقتة المتساجلَيْن بالدِّلاء على البئْر؛ أما سائرُ الكلام، فَبِمَنْدوحَة عن هذه الرِّبْقَة الزَّمنية، إذْ الأَصلُ فيه **الابتداءُ**؛ فللمُتكلِّم أن يَبْتَدئَ كلامَه في شبه مَعْزِلٍ عن مُطالِبٍ عَتيد يَحُثُّهُ عليه ويَؤُزُّه إليه، وهو إنْ كان لا يَخْرُجُ عن الميقات، فإنه لا يَدْخُلُ في ضائقته، وذلك كالحَجَّاج بن يوسف الثَّقَفيّ قُبَيْلَ خُطبته الشهيرة، فإنه سَكَتَ طويلا، حتى قال عُمَيْرُ بنُ ضابئ البُرْجُميّ لمحمَّد بن عُمَيْر التَّميميّ: «**هلْ أَحْصِبُهُ لك؟ قال: لا، حَتَّى أَسْمَعَ كلامَه!**»[758]؛ فهذا مثالٌ على ما يكون فيه المبتدئُ بالكلام من السَّعة، وما يكون عليه المنتظرُ له من الحِلْم به والصَّبر عليه؛ أما صاحبُ الجواب، فالعيبُ أسرعُ إليه، إنْ هو أبطأَ، من النَّار إلى الحَلْفاء! ولهذا قال الكِسَائيُّ كالباكي للفرّاء: «**هذا الملكُ يحيى بنُ خالد يُوَجِّهُ إليَّ فيُحضرُني فيَسألُني عن الشيء، فإنْ أَبْطَأْتُ في الجواب، لحقَني منه عَيْبٌ!**»[759]. وهذا الإجهاشُ بالبكاءِ من إمامٍ في صناعته يَدُلُّك على صُعَدَاءِ[760]

757 **المِدَّةُ**: ما يَجْتَمِعُ في الجُرح من القَيْحِ. **لسان العرب**/ مادة: (مَدَدَ)؛ ومن معانيها العاميةِ: ما يكون في الأسنان من الدمِ، وهو المختارُ في هذا التشبيه الذي عَقَدْتُه.

758 **كتاب الأوائل**، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد السيد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، 1408هـ/ 1987م، ص: 323.

759 **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المجلد الثالث عشر، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1422هـ/ 2001م، ص: 354.

760 **الصُّعداءُ**، بخلافِ اللَّحْنِ العام، لا تَدُلُّ على الفَرَجِ، بل تدلُ على الحَرَجِ؛ ومنه **تَنَفُّسُ الصعداءِ**، أيْ تَنَفُّسُ البُهْرِ والحَشْرَجَةِ.

المقام الموقوت ومَشَقَّته، ولاسيما في الملأ العظيم، وعلى أنَّ الجوابَ فيه هو **شَيْبَةُ العلماء والنُبلاء**، التي لعلَّها أَسْرَعُ إليهم من شيبتهم فوقَ أعواد المنابر يَرْتَقُونَها، ومن اللُّحُونِ يَتَّقُونَهَا؛ وذلك مما شَكَاهُ عبدُ الملك بن مروانَ في قوله: «**شَيَّبَني ارتقاءُ المنابر وتَوَقُّعُ اللَّحْنِ!**»[761]. فعَدَمُ إطاقة العالم للمَقام الموقوت، وتَخَلُّفُهُ بالجواب فيه، يَغُضُّ من شأنه، ويَحُطُّ من قَدْرِه، ولعلَّه أَنْ يُعَرِّضَهُ لتَهَكُّم خصمه الذي يناظرُه؛ كما جَرَى بين أبي العباسِ بن سُرَيْج ومحمَّد بن داودَ الظاهريِّ، حيث سأل أبو العباسِ محمدا بنَ داودَ في مسألة: «**فسَكَتَ محمدٌ طويلا، وقال: أَبْلعْني ريقي، قال له أبو العباس: قد أبلَعْتُكَ دجْلَةَ! قال: أَنْظِرْني ساعةً، قال: أنْظَرْتُكَ إلى قيام الساعة! وافترقا، ولم يكن بينهما غيرُ ذلك.**»[762].

ولا يَقِفُ ضَرَرُ تخلُّف الجواب عن مقامه الموقوت عند مجرَّد هذه الغُصَص، بل قد يَسْتَفْحِلُ إلى الغُصَّة التي لا يَنْزَاحُ جريضُها، أعني: **غُصَّةَ الموت!** فمن ذلكَ ما جَرَى بينَ جُذَيْمَةَ الأَبْرَش مَلِك الحيرَة ومشاوره وخازنه قَصير بن سَعْد، وما كان من نُصْحه له بعدم القُدوم على الزَّبَّاء ملكة الحَضَر لخِطْبَتها إلى نفسه، وقد قَوِيَ ظَنُّه في أنَّها تَتَرَبَّصُ بجذيمَةَ دائرةَ الثأرِ لأبيها، إذ كان قد ظَفرَ به وقَتَلَهُ؛ فما زال قصيرٌ يُنْصَحُهُ بالرجوع وهو لا يُجيبُه، حتى كان آخرُ نُصْحه إياه بمكان يُسَمَّى **بَقَّةَ**؛ وعندما بَدَتْ لجذيمة نُذُرٌ المكيدة، وهو مع وَفْده في حَمَى المَلكة، الْتَفَتَ إلى قصير قائلا: «**صَدَقْتَ يا قصير!**»، فقال له: «**أَبْطَأْتَ بالجواب حتَّى ذَهَبَ الصَّوابُ!**» فأَرْسَلَها مثَلا؛ فقال جذيمةُ: «**كيف الرأيُ؟**»، فقال: «**تركتَ الرأيَ ببَقَّةَ!**»، فأرسلَها مثَلا. ففي بَقَّةَ إذًا فَصَلَتْ عيرُ العَيِّ بجذيمةَ عن مقامه الموقوت، لما سَكَتَ في الوقت القابل المسْعف عن جوابه الذي هو عصْمةُ مِحْرابه[763]؛ فما كان منه، وقد أُجْلِسَ على النِّطْع، وقُطِعَتْ رَوَاهشُهُ حتَّى طَاشَ دَمُهُ، والمَلكةُ تقول: «**لا تُضيِّعُوا دَمَ الملك!**»، إلَّا أنْ قَال: «**دَعُوا دَمًا ضَيَّعَهُ أَهْلُهُ!**»؛ وهو لا يَقْصِدُ بأهلِ دمه إلا خاصَّةَ نَفْسه، وذلك أنَّه لم يُقْتَلْ

---

761 **العقد الفريد**، مصدر مذكور، الجزء الثاني، ص: 308.

762 **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، الجزء الأول، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1433هـ/ 2012، ص: 329.

763 **المِحْرابُ**: العُنقُ؛ كما في ترجمةِ الثَّعالبيِّ لأبي الطَّيِّب المتنبِّي من قوله: «**وكانَ كثيرًا ما يَتَجَشَّمُ أسفارًا بعيدةً (...) ولا زَادَ إلاَّ من ضَرْبِ الحِرابِ على صَفْحَةِ المِحْرابِ!**». **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، الجزء الأول، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1392هـ/ 1973م، ص: 114.

بنَزْفِ دَمه بين يديْ مَوْتِه، بِقَدْرِ **ما قُتِلَ بنَزْفِ فَهْمِه**[764] **بين يَدَيْ وَقْتِه!** جزاءَ ما سَوَّفَ به من الجوابِ[765].

ولألْتمسْ الآنَ للجوابِ البليغ بعضَ شـواهده، مما تَثْبُتُ به نهضتُه لدى مقامه الموقوتِ، وقد أَخَّرتُه في الترتيب من بعد هذا الجواب الدَّبَرِيّ، لإرادتي الخَتْمَ بالبلاغة لا بالعيِّ، إذ الختمُ بالحميدِ يُطيلُ الأحدوثةَ به؛ **كأنَّه يُحْمَدُ كثيرا ما يُحْمَدُ أخيرا.**

ج - المُسْرِعُ بثِقْلِ صوابِه، المصيبُ بطَلْقِ[766]إسراعِه!

إنَّ العَجَلَـةَ باللَّغْوِ أو باللَّحْنِ الشـائنِ في نصَابِ الجواب ليسَـتْ من الجوابِ، لأنَّ السـائلَ لا يَنْتَفِعُ بذلك، وإنما الجوابُ هو ما أعطى خفَّةً على ثقَلٍ فيه لا على خسَّـةٍ! كأنَّ وقْرَ ما يَحْمِلُه من الموادِ التي يَبْني بها فَهْمَ السـائلِ عنه هوَ الذي يُسْرِعُ به إلى هذا السـائلِ، **مثلما تُسْـرِعُ البشَارَةُ بالبشـيرِ!** وأثْقَلُ ما في هذه الموادِ هو ثقَةُ صاحبِ الجوابِ بفَهْمه التي هي أُخْتُ ثقَته بفهم السـائلِ عنه، وهذا، كما مَرَّ بنا، هـو مقتضى **الإقدام** الذي ذَكَرَهُ الجاحظُ؛ **والإقدامُ سُـرْعَةٌ!** ليس فقط لوجود معنى **الأَقْدام** فيه! بل لكونه أيضا لا يَصْلُحُ عليه أمْرُهُ بالتراخي والهُوَيْنَى. وإذا **أَسْرَعَ الجوابُ بقُوَّةِ صوابِه، فأصابَ بقوةِ إسراعِه،** كان جوابًا قائمًا بحَاقِّ المراعاةِ لمقامه الموقوتِ، كأنَّه في ذلـكَ على مثْلِ حالِ ابنِ أبي الخِصَالِ في مَقامِ بعضِ الرؤسـاءِ من خلالِ قوله: «**أَرْميه بهِمَّتي، وأَجْمعُ له جَرَاميزَ خِدْمتي**[767]**، فإنَّه لا يَأْمُرُ منّي إلا مُطيعًا، ولا يَدْعُو إلَّا سَريعًا، إلى داعيه سميعًا!**»[768].

حَدُّ الجوابِ البليغِ إذًا هو أنَّه **المُسْرِعُ بقوَّةِ صوابِه، المُصيبُ بقوَّةِ إسْراعِه**. وهذا الحَدُّ تَخْتَصِرُهُ البلاغةُ في اسْمٍ واحدٍ، هو: **بَديهَةُ الجوابِ**، وهي عندها من **أَسْبَقِ خَيْلها**؛ فرُبَّما وَفَّـرَتْ على المقامِ المَوْقوتِ بعضًا من مُدتها، وقـد اطمأنَّتْ بالجوابِ فيه، وبه بَقيَّةٌ صالحةٌ من تلك المُدَةِ. وبديهةُ الجوابِ قُرَّةُ عَيْنِ المسـؤولِ وسـائله على حدٍّ سواءٍ،

764 **نزيفُ الفهمِ** عبارة قِسْتُها على نزيفِ **عَقْلِ الشاربِ العاكفِ على خَمْرِهِ**، وهذا معنًى قرآنيٌّ، وَصَفَ به اللهُ تعالى خَمْرَ الجنَّةِ، كما في قوله سبحانه: ﴿**لا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ**﴾. [**سورة الو اقعة**/ الآية: 19].

765 انظرْ قصةَ هذه **المأساةِ البلاغيةِ** في بيانِ مَثَلِ: «**أبطأتَ بالجوابِ حتَّى ذَهَبَ الصَّوابُ**!»، من كتاب: **زَهْرُ الأَكَمِ في الأمثال والحِكَم**، لأبي علي الحسن اليوسي، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص: 187_ 192.

766 **طَلْقُ الجَرْيِ**: شَوْطُهُ وغايتُه. **لسان العرب**/ مادة: (**طَلَقَ**).

767 **جَمْعُ الجَراميزِ** يَدُلُّ على **التَّقَبُّضِ لِلْوُثُوبِ**، وهو في حَاقِّ معنى السرعة.

768 **رسائل ابن أبي الخِصَال**، أبو عبد الله بن أبي الخصال الغافقي الأندلسي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، 1408هـ/ 1987م، ص: 86.

إلا أنْ يكونَ هذا السـائلُ خَصْمًا له، يَسْأَلُهُ لِيَكْبِتَهُ؛ فإنه يُلْقَمُ بهذه البديهةِ الْحَجَرَ، ويُسَفُّ بها الْمَلَّ[769]! وذلك مثلا كبديهة جوابِ عُثمانَ رضي الله عنه الذي قِيل عنه: «**اتَّقُـوا جوابَ عثمانَ بنِ عفَّـان!**»[770]، وقد قال صاحبُ العِقْد الفريد في ذلك: «**ولا شـيءَ أَعْضَلُ من الجوابِ الحاضرِ، ولا أَعَزُّ من الخصمِ الألَدِّ الـذي يَقْرَعُ صاحبَه ويَصْرَعُ منازِعَه بقَوْلٍ كمِثْلِ النّارِ في الحَطَبِ الجَزْلِ!**»[771].

فلهذا، كانت هذه البديهةُ في الخصومةِ سُؤْدَدَ من رُزِقَها، لا يزال بها مُحْصَنًا، كأنَّ عليه منها اللَّأْمَةَ[772] والسِّـلاحَ، فمن ذلك ما كان بين عبد الله بن مسـلم والحُضَيْنِ بن المُنْذِر في مجلس قُتَيْبَةَ بن مسلم وَقْتَ فَتْحِ سَمَرْقَنْدَ، وعبدُ الله هذا رجلٌ مُضَعَّفٌ، وكان تَسَوَّرَ حائطا على امرأة من قِبَلُ، وقد أراد في هذا المجلس أنْ يُعَابِثَ الحضينَ، وهو شـيخٌ كبيرٌ، فقال له: «**أَمِنَ البابِ دَخَلْتَ يا أبا ساسـانَ؟**»، **قال**: «**أَجَلْ، ضَعُفَ عَمُّكَ عن تَسَـوُّرِ الحيطان!**» (...) فقال لـه: «**واللهِ بَلَغَني أنَّ امرأةَ الحُضينِ حَمَلَتْ إليه وهي حُبْلَى من غيره!**»، فما تَحَرَّكَ الشـيخُ عن هيئته الأولى، ثم قال على رِسْله: «**وما يكونُ؟ تَلِدُ غلاما على فراشـي، فيُقال فُلانُ بنُ الحضينِ، كما يُقال عبدُ الله بنُ مسـلم!**»؛ فأقبـلَ قتيبةُ على عبـد الله، فقال: «**لا يُبْعِـدُ اللهُ غيرَك!**»[773]، وكان قـد نَهاهُ عن التَّعرُّضِ للشـيخ لما يَعْلَمُهُ من بديهة جوابه، على ما ظَهَرَ لنا منها؛ حيث رأينا من ذلك جوابين، كحَبْلَيْ سـاحر، تَلَقَّفَا، في مقام موقوت ومَلأٍ معتبَر، سؤالين لئيمين؛ والتَّلَقُّفُ، كالتَّخَطُّف، **أَخْذٌ في سرعة، وسرعةٌ في أخذ!** ومادةُ ذلك: **رِبَاطُ الجَأْشِ**، ومِنْ قرينته: عَدَمُ تحرُّكِ الشـيخ عن هيئته الأولى، والسـائلُ يُحَرِّشُ له عن عِرْضِه؛ ومادتُه أيضا: **الثِّقَةُ في الفهم**، ومِنْ قرينته: التَّعريضُ بتَسَوُّرِ خصمه على المرأة، حيث عَوَّلَ فيه على تَفَطُّنِ الحضورِ لذلك؛ ومن مادة هذه البديهة: **إجَاعَةُ اللَّفظ**، إذ هو **عيَّارُ الجواب من سَبيكة الوقت!** فالاقتضابُ في الجواب هو النَّمَطُ الأعلى في المقام الموقوت، لأنَّه **سرعةٌ ذاتيةٌ** بين يَدَيْ سرعةِ البديهةِ الأصلِيَّة، كالمَوْجِ الذي يَمُدُّهُ من نفسه مَوْجٌ آخَرُ!

---

769 **الْمَلُّ**: الرمادُ الحارُّ. **لسان العرب**/ مادة: (**مَلَلَ**).
770 **العقد الفريد**، الجزء الرابع، مصدر مذكور، ص: 90.
771 **العقد الفريد**، مصدر مذكور، ص: 89.
772 **اللأْمَةُ**: السِّلاحُ، وقد استَلأَمَ الرجلُ إذا لَبِسَ ما عنده من عُدَّةٍ: رمحٍ وبيضةٍ ومِغْفَرٍ وسيفٍ ونَبْلٍ. **لسان العرب**/ مادة: (**لأَمَ**).
773 **العقد الفريد**، الجزء الرابع، مصدر مذكور، ص: 123- 124.

فالبديهةُ لا يكون معها في ذَوْد السباق بالجواب إلا المقْتَضَبُ من اللفظ؛ قال ابنُ رشيقٍ: «**فإنْ أطالَ [البديه] حتَّى يَفْرُطَ لم يَعُدْ بَديهًا**»[774].

ومن شواهد بداهة الجوابِ قَولُ امرأة خارجية للحَجَّاج، وقد أَفْتاهُ بعضُ أصحابه بمُعاجَلَتِها القتلَ: «**لقد كان وزراءُ صاحبِك خيرًا من وزرائك أيُّها الحجَّاجُ!**»، قال لها: «**ومَنْ صَاحِبي؟**»، قالت: «**فِرْعَوْنُ! استشارَهُم في موسَى، فقالوا: ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾! [الشعراء/ الآية: 36]**»[775]. فهذه بديهةٌ نَفيسَةٌ جدًّا، لأنها ضَرَبَتْ لها جَأْشًا في مقام الخوفِ، وفي سياق الموت، مع براعاتٍ في رُشُوقِها إلى جواب أعطاه إيجازُه طَلْقًا آخَرَ من سرعته، وفي تَدَرُّجِهَا الحكيم من خلال استدراج الحجَّاجِ إلى سؤال المرأة السؤالَ الذي تريده، كما يُسْتَدْرَجُ الأَسَدُ إلى زُبْيَتِه[776]؛ وَذلك لأَجْلِ أنْ تَذُمَّ هذا الأميرَ أوَّلًا، من خلال إثبات صُحبته لفرعونَ، وتَذُمَّ أصحابَه ثانيا، من خلال نسْبَتِهم إلى الشَّطَطَ في الدَّمِ والتَّرَخُّصِ فيه؛ مُقْتَنِيَةً لنفسها من عِزِّ البلاغة حُلَّةً سَيْرَاءَ[777]!

ومن شواهد هذا الجوابِ البليغ، صنفٌ آخَرُ يَستوي فيه السائلُ والمسؤولُ في حَمْدهما بديهتَه، وربما كان السائلُ أَحْمَدَ لها، وأَلْهَجَ بالثناء الحَسَنِ عليها، ولاسيما إذا جاءَته من حيث لم يَحْتَسِبْها، كأنْ تعِنَّ لصغير في السِّنِ أو لعَامِيٍّ مُحَقَّرٍ، أو لغيرهما ممن لا تُتَوَسَّمُ فيهم الفَطَنُ الفَائقةُ؛ ومن الأمثلة علي ذلك، ولا أُطِيلُ، ما رُوِيَ عن ابنِ أبي الخصال، من أنه اجتازَ من بلدة شَقُورَةَ بأَبَّدَة، وهو صبيٌّ صغيرٌ يَطْلُبُ الأدبَ، فأضافهُ بها القاضي ابنُ مالك، ثم خَرَجَ معه إلى حديقة مَعْروشَة فَقَطَفَ لهم منها عُنقودًا أسودَ؛ فقال القاضي: «**اُنْظُرْ إليه في العَصا!**»، فقال ابنُ أَبي الخصال: «**كرأْسِ زَنْجِيٍّ عَصَا!**»؛ فعلموا أنَّه سيكون له شأنٌ في البيان[778]! ولو أنهم وَصَفوا هذه البديهةَ، لأَوْشَكوا أن يقولوا ما قاله الشيخان أبو بَكْرِ بنُ الفهْرِيّ وعطاءُ المقْدسيّ عندما وَقَفَا على نَجابة أبي بَكر بنِ العَرَبيّ، وهو يومئذ في رُبَّانَ حداثَته، يُجيبُ مناظرًا له على مسألة فقهية؛ إذ قال أوَّلُهما: «**قَيَّضَتْ فِراخُنا!**»[779]، فقال الآخَرُ: «**بَلْ**

---

774 **العمدة في محاسن الشعروآدابه ونقده**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص: 192.

775 **العقد الفريد**، الجزء الرابع، مصدر مذكور، ص: 110.

776 **زُبْيَةُ الأسدِ**: حُفرةٌ تُحفَرُ للأسَد. **لسان العرب**/ مادة: (زَبَيَ).

777 **الحُلَّةُ السِّيَراءُ**: ضَرْبٌ من البُرودِ يخالطُه حريرٌ كالسُّيُورِ. **لسان العرب**/ مادة: (سَيَرَ).

778 **رسائل ابن أبي الخصال**، مصدر مذكور، ص: 648.

779 **قَيَّضَتِ الفِراخُ**: خَرَجَتْ من بيضِها، **لسان العرب**/ مادة: (قَيَضَ).

طَارَتْ!»[780]؛ فكأنَّ عطاءً المقدسـيَّ بقوله هذا يَصفُ طَيْـرُورَةَ ابن العربيّ بجوابه في مسألته، التي هي كَطَيْرورَةِ ابن أبي الخصال؛ حيث حُمِدَتْ حركةُ الجَواب مَنهما مثْلَ حَمْدِ نَصِّ الجوابِ، بل لَكَأنَّ حمدَها فُوَيْقَ حمده!

وختاما، فإذا كان عَدَمُ الحركة، كما قال عُمَرُ رضي الله عنه، **عُقْلَةً**[781]، فلعلَّ ضُعْفَها أنْ يكونَ مُثْلَةً![782] ولاسـيما عندما تَضْعُفُ هذه الحركةُ في المجالِ السَّيَّارِ المقتضي لها، كمجـالِ الجواب، الذي هو مَجـالُ حركة في قول (أو قَوْل في حركـة)، قد أَنْظَرَهما مقامُهما الموقوتُ مدةً قليلةً من جنْسِ ما يُنْظَرُ به المتسـابقُ؛ والمثْلَةُ في هذا الجواب أنْ يُشْـوِهَ زمَنَهُ البلاغيَّ شَوْهَةً شبيهةً، إنْ شـئْتَ، بـ**شَوْهَة ساعات سلفادور دالي**[783]! وذلك أنَّه لما جاء في غيرِ وقته، وزاحمَ على مدة لاحقة على مدته، جَعَّدَ محلَّه القابلَ له بغيابه، وأَضَامَ محلَّ غيره بحُضوره. وسـواءٌ في هــذه المُثلة الزمنية أأَتَى الجوابُ في أَرْذَلِ وقته، أم لم يأْتِ أصلًا، فهو منبوذٌ في المقامِ الموقوتِ على كُلِّ حالٍ.

ولما كان في البلاغة معنى **الغَلَب**، إذ هو من اشـتقاقها الكبير، كما ذَكَرهُ المظَفَّرُ العلويُّ[784]، وكان من أَشَـدِّ غلَبها أنَّها **سياقُ سباق!** فقد غالَبَتْ على نَفْسها المتكلِّمَ بزَجِّهـا إيَّاهُ في مقامها الموقوت، لتَنْظُرَ كيف تكون بديهتُه؛ فإذا كانت على شَـرْطِ الوقتِ جوابًا، وعلى شَطْرِ الرأي صوابًا، تَقَبَّلَتْهُ بقبول حَسَن، بل جعَلَتهُ حُجَّةً على من لم يكن عنده من رُشُوق هذه البديهة وديباجَتها، كمثْلِ ما جَعَلَ من ذلك عُمَرُ؛ فقـد كان إذا رأى رجلا يَتَلَجْلَجُ في كلامه، قال: «**خالقُ هذا وخالقُ عَمْرو بن العاص واحدٌ!**»[785]؛ وكمثْلِ ما اسْـتُيْقِنَ من فَضْلِ أبي نُوَاس على أبي مسلم، وكانا، كَفرَسَيْ رهـانٍ، يَغُمُّ أمرُهما على الناقد؛ حيث قالَ ابنُ رَشـيقٍ إنَّ أبا نُواسٍ قَهَرَ أبا مسـلمٍ بالبديهة[786].

فبناءً على ذلك، وعلى ما يُشْبهه مما تقدَّمَ ذكرُه، عَرَّفْتُ هذه البديهةَ بقولي: **إنَّها المسـرِعةُ بثِقَلِ صوابِها، المصيبةُ بطَلْقِ سـرعتِها!** ومَثَّلْتُهـا بخَيْلٍ بلاغيةٍ إسْوَةً بالمثَلِ الذي

---

780 **قانون التأويل**، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي، تحقيق: محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية بجدة (و) مؤسسة علوم القرآن ببيروت، 1406هـ/ 1986م، ص: 437.

781 **عيون الأخبار**، أبو محمد بن قتيبة الدينوري، المجلد الثاني، نسخة مصورة عن دار الكتب، بدون تاريخ، 176.

782 **المُثْلةُ**: التشويهُ؛ من: مَثَّلْتُ بالقتيل إذا جَدَعْتُ أنفَه وأذُنَه أو مَذاكيرَه أو شيئا من أطرافِه. **لسان العرب**/ مادة: (مَثَلَ).

783 **الساعاتُ الذائبةُ** عند الرسَّام السُرياليِّ الإسباني: سلفادور دالي، قضيةٌ تشكيليَّةٌ أساسيةٌ عنده، وربما رَمَزَ بها إلى إحساسِه الشَّقِيِّ بالزمن.

784 **نَضْرَةُ الإغريض في نُصْرَة القريض**، تحقيق: نهى عارف الحسن، دار صادر، بيروت، 1416هـ/ 1995م، ص: 19.

785 **عيون الأخبار**، الجزء الثاني، مصدر مذكور، ص: 171.

786 **العمدة**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص: 191.

ضَرَبَـــهُ صَعْصَعَةُ بنُ صُوحَانَ لما تَكَلَّمَ عند معاوية فَعَرِقَ، فقال له: «**بَهَرَكَ القولُ!**»، فقـــال: صَعْصَعَةُ: «**إنَّ الجيادَ نَضَّاحَةٌ بالماء!**»[787]. ثُم أَقَمْتُ للجواب الذي أصابهُ عَيٌّ الوقت أُنْموذَجَهُ، عندما اخْتَرتُ له خيرَةً صَالحةً من أمثاله، وقد أَثْبَتُّ به شـــقْوَةَ هذا الجوابِ الدَّبَرِيّ الذي قد يَبْلُغُ، لا أنْ يَتَفَصَّدَ به صاحبُه بعَرَق جَبينه وحَسْبُ، بل أنْ يُفْصَدَ به عِرْقُ وَتينه[788]! كما أَقَمْتُ مثْلَ ذلك الأنموذج للجوابِ الذي زَانَتْهُ بديهتُه، وقد أَثْبَتُّ به عائدَةَ ما يَجدُه المتكلمُ بهذا الجوابِ من العزّ والسُؤددِ، وقد مَرَقَ بمقامه الموقوتِ مُروقَ الشّهابِ!

787 - عيون الأخبار، مصدر مذكور، ص: 173.

788 - الوَتِينُ: عِرقٌ عظيم هو نَهرُ الجَسَدِ. لسان العرب: مادة: (وَتَنَ).